مارسيل بوازار

إنسانية الإسلام

ترجمة الدكتور عفيف دمشقية

منشورات دار الآداب - بيروت

مارسيل بوازار

إنسانية الإسلام



ترجمة: الدكتور عفيف دمشقية

منشورات دار الآداب - بيروت

الطبعة الاولى

تشرين الاول (اكتوبر) ١٩٨٠

الفَصْلُ الأوّل

منظور عام

« القانون ، الى جانب الرياضيات ، من آكد الوسائل
لجعل الانسان يعمى عن الامور البدهية »

(شارل دوغواردیا)

عالمية النظام الدولي

لا شك في أن تنظيم العلاقات الدولية يمرّ حالياً في مرحلة من التحوّل العميق قد يفضي إلى تعديلات محسوسة في بنية النظام القائم . وليس في هذه المرحلة الانتقالية بحدّ ذاتها ما يثير ، فتاريخ العالم يذكر لنا كثيراً من مثيلاتها . وبالفعل ، يرافق نمو الحضارة المتزايد ظهور معضلات جديدة ينبغي البحث باستمرار عن حلول لها . ويفترض أن يساير سنّ الأنظمة تطور المجتمع . ومع ذلك ، فان ضرورات التوافق تبدو في الحقبة المعاصرة أشد إلحاحاً وأكثر بداهة مما كانت في أي يوم مضى .

وقد ولّدت هذه الظاهرة أسبابٌ شتّى . فمن ناحية ، زعزعت الحرب العالمية الثانية صرح حقوق الناس بشكل أساسي . وتظل إعادة بنائه هشّة ، لأن قواعده لم تُرْسَ بمزيد من الصلابة. وإذا كانت فكرة إعادة البناء — وهي على كل حال محفوزة في الأغلب بالكوارث التي أصابت الغرب — قد طمحت إلى أن تكون أسمى ، فان المواد التي جمعت كانت على الأخص حجارة محروقة ، وانقاض الصرح الذي انهار خلال السنوات الواقعة بين ١٩٣٩ و١٩٤٥ . ومن ناحية أخرى فان مسار انحسار الاستعمار ، متبوعاً بوعي متزايد لدى الدول المستقلة حديثاً بالدور الذي تستطيع أن تؤديه على الصعيد العالمي ، يُخضع نظام البناء لضغط شديد . وقد تتعاظم المعارضة مغتذية بذات نفسها ، لأنها ما تزال تكشف أكثر فأكثر عن أمر بدهي مفاده

أن تباشير القانون الدولي الاساسية قد لاحت في الوقت الذي كانت فيه أوروبا تتوهم أنها تمثل بمفردها مجموع العالم . وتبدو بعض المظاهر من نتاج الثقافة اليهودية – المسيحية ، وتستجيب بعض التنظيمات الخاصة الرائجة في الوقت الحاضر لأوضاع كان الغرب تاريخياً قد واجهها . وقد تم خلال العقدين الأخيرين اتحاد عدد من الدول الجديدة ، بينما كانت كل واحدة ترغب منفردة في إظهار استقلالها ، ثم تظل تحت سيطرة الغرب الثقافية . وهاهي ذي المجتمعات غير الأوروبية التي وحدتها مشاكل اقتصادية متشابهة ، إن لم نقل ايديولوجية مشتركة ، تعي أكثر فأكثر التأثير الذي عليها أن تمارسه ، وتطالب بأن تُلحظ تطلعاتها العميقة في النظام البنائي الذي يحكم العلاقات الدولية .

وتبدو المشكلة معقدة وضخمة . فمن غير المؤكد في الواقع أن يفضي جهد يستهدف « نزع سمة الغرب » ، بل « فك الاستعمار » ، عن النظام العالمي الحالي ، بمظهره الخارجي على الأقل ، إلى ترسيخ قيم أو قواعد عالمية حقاً . وإدخال مطالب معنوية جديدة يقلقل كل « وضع قائم » . وقد يؤدي في النهاية إلى انفجار تنظيم المجتمع الدولي ، أو رفض بعض الدول لهذا التنظيم الذي يعتبر « حلفاً مقدساً » جديداً بين القوى التي تحكم العالم . وقد تجرّ تلك النهاية إلى فصم عرى التضامن الدولي فصماً يصعب تصوّره في هذه الأيام . وهكذا يتجلى المأزق بكل حدّته . فقد تأكد ألاّ بدّ من التعاون بين الدول ، لكن هذا التعاون لا يمكن تحقيقه بشكل صحيح ، إلا إذا اتسع انفتاح التنظيم المعمول به على التأثيرات الجديدة . ولم تكشف التجربة الجديدة صعوبات العمل وحسب ، وإنما كشفت أيضاً تردد الأمم القديمة ، بل عجزها عن فهم بعض مظاهر التوق إلى العدل ، أو حتى عن تخيّل القبول بالقيم الخلقية التي تبدو لها أجنبية .

وإذا كان لهذه الدراسة من طموح ، فانما إلى أن يستفيد منها الغرب

بالدرجة الأولى . فهل يكون ذلك غروراً ؟ الواقع أن في وسع المرء أن يكتشف في الموقف الأوروبي من « العالم الثالث » شعوراً لا واعياً بالخوف والازدراء في آنٍ معاً . فهناك من جهة دلٌّ صادر عن شموخ قومي متأصل مشبع بذكريات تاريخية ، واعتبارات موضوعية خاصة بالتنمية الإقتصادية للمجتمعات ، وربما أيضاً بتمييز عنصري خفي . وهناك من جهة أخرى خوف تذكيه القوة العددية لهـذا الجزء من البشرية الذي يملك موارد اقتصادية ضخمة ، ولا سيما لجهة المواد الأولية ومصادر الطاقة ، كما تذكيه مطالبته بحقه التي لم تفهم حق فهمها . ويرتدّ هذان الشعوران المجتمعان غير القابلين عموماً للانفصام ، والمنبثّان في وجدان الفرد الأوروبي ، على السلطات السياسية . وكثيراً ما يفتقر ردّ الفعل العام إلى الشجاعة والتبصّر . شأنه في ذلك شأن رد الفعل لحضارة حذرة على الدوام . ولمّا كان الغرب متعلقاً ثقافياً بالماضي ، وراضياً عن منجزاته المادية الحاضرة ، ومطمئناً بفعل قوته العسكرية ، فسيكون من الصعب عليه فيما يبدو أن يجد الواقعية والنزاهة الفكرية اللازمتين لكي يفهم حق الفهم الحماسة الإيديولوجية العارمة التي تغلي بأفكار قديمة أو جديدة — وإن تكن أفكاراً متناقضة في بعض الاحيان — وتحرك قسماً من البشرية . وقد يكون من الممكن جداً أن تشكل هذه الحركة ، وهي لم تزل تحتفظ بطابع لم يتضح اتضاحاً كبيراً نسبياً في العلاقات الدولية ، موجة جوفية توشك أن تتلف ، بل أن تنسف النظام القائم برمته .

ويتجلى الشموخ القومي الأوروبي كذلك في المنشورات الأكاديمية ، وكأن المكلفين اعداد ملاك المسؤولين والموظفين في المستقبل لا يدركون أن الحضارة الغربية ليست مقبولة بعجرها وبجرها من العالم الخارجي .

ونادرون هم المؤلفون المعاصرون [1] الذين يدعون إلى انفتاح حق الناس على التأثيرات الجديدة . وما يزال يُدّعى بصورة جازمة إلى أيامنا هذه أن « الفضل في الفكرة القائلة بأن على المتحاربين أن يحترموا بعض القواعد القانونية أثناء المعارك راجع أساساً إلى تأثير المسيحيــة » [2] .
وقد يكون من الملائم كذلك أن تُرجع إلى الغرب المسيحي أصول (حقوق الانسان) « التي كان أول نصوصها النظامية (الميثاق الانكليزي الأكبر) في القرن الثالث عشر ، ثم (دستور الولايات المتحدة) في نهاية القرن الثامن عشر ، و (اعلان حقوق الانسان والمواطن) في فرنسا » [3] وقد دفع الجهل بالنظم التي سنّتها الثقافات الخارجة على التقليد الاغريقي – اليهودي – المسيحي عدداً من المؤلفين إلى أن يستنتجوا بصورة عجلى أن احترام الشخصية الانسانية هو من نتاج الفكر الغربي [4] . ويبدو التساؤل من جهة ثانية سيء الطرح . فالواقع أنه إذا ظهر التاريخ وكأنه حفظ أن أول مظاهر حقوق الانسان ، أو أن بعض الموجبات التي تسعى إلى أنسنة الحرب تبعاً لقاعدة « الحق الطبيعي » ، أو تبعاً لشيء من المبادىء الفلسفية . قد ظهرت في أوروبا ، فمردّ ذلك بالضبط إلى أن الضمير العام كان يتصدّى للأوضاع غير المقبولة التي كانت سائدة فيها آنذاك : الاستبدادية والتعسف الملكي ،

---

(١) أبرز من يستثنى في هذا الصدد : رايت وكوينسي في « The Strengthening of International Law » مجموعة محاضرات في أكاديمية القانون الدولي، ٣/١٩٥٩ ، لايد ، ١٩٦٠ ، ص ١ – ٢٩٥ ؛ وعلى الأخص جينكس وويلفرد في « Common Law of Mankind » ، لندن ١٩٥٨ ، ٤٥٦ صفحة .

(٢) فيليب بريتون ، « قانون الحرب » ، باريس ١٩٧٠ ، ٩٥ صفحة ، ص ١٦ .

(٣) هنري كورزييه ، « دراسة عن تكوين القانون الانساني » ، جنيف ١٨٥٢ ، ١٠٦ صفحات ، ص ٩٩ .

(٤) البير فردوت ، « ولادة الاعلان العالمي لحقوق الانسان ومعناه » ، لوفان ، ٣٥٦ صفحة . غير أن المؤلف يذكر أنه ينبغي « قبل الحكم في هذا الصدد ، انتظار خلاصات لأبحاث أشمل » ، ص ١٠ .

والوحشية الدموية خلال الحروب بين الدول ، والمجازر الرهيبة المرتكبة بحق المواطنين الاصليين في أميركا المكتشفة حديثاً . وقد حاول « موءسسو حقوق الناس » أن يفرضوا ، باسم المسيحية بالطبع ، في أواخر العصور الوسطى ، قواعد لإدارة المعارك . وذُكر تعليل مماثل فيما بعد أيضاً ، حتى القرن التاسع عشر [٥] . وكان إعداد القواعد المستوحاة من أفضل القيم الانسانية ، وسلكها في قانون ، من صنع أوروبا التي كانت حينذاك القوة الامبريالية المهيمنة على العالم ، كما كان لها الامتياز المنكود بأن تكون مسرح معظم النزاعات . وكانت الحقائق الملموسة تستدعي اعادة عدد من المبادىء إلى ذهن هذه « الامم المتمدنة » التي كانت قد انتهكت ، أكثر من أية أمة ، النظم التي سبق لها أن اعترفت بها وأعلنتها [٦] .

والموءلفون الذين لا ينسبون إلى المسيحية مجموع التنظيمات الوضعية للخُلُق الدولي ، يرجعون في بحوثهم أولاً إلى الحضارات القديمة ، ولا سيما الحضارة الاغريقية ، ليقفزوا بعد ذلك من غير تدرّج إلى « الأزمنة الحديثة » ، مسلّمين بأن ظلام العصور الوسطى المزعوم كان يلفّ العالم برمّته [٧] .

---

(٥) انظر هنري دونان ، « ذكرى من سولفرينو » يليه « المستقبل الدامي » ، لوزان ١٩٦٩ ، ١٩٩ صفحة ، وعلى الأخص « مسيحية تجديفية » ، ص ١٥٩ وما يليها ؛ وروجيه بوب ، « الانسان والحرب » ؛ والدكتور لويس آبيا وبدايات الصليب الاحمر ، جنيف ١٩٥٩ ، ٢٣٥ صفحة ، ص ٩٧ وما بعدها . وانظر كذلك هربير مازا ، « تسعة مشرفين دوليين : المبادرة الفردية في تأسيس المنظمات الدولية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين » ، باريس ١٩٦٥ ، ٣٨٩ صفحة ، ولا سيما القسم الثاني ، ص ٣٣ — ١٢٤ .

(٦) « اعادة توكيد الحقوق والعادات المطبقة في النزاعات المسلحة وتطويرها » ، تقرير مقدم إلى المؤتمر الدولي الحادي والعشرين للصليب الاحمر ، استامبول ، أيلول ١٩٦٩ .

(٧) يكفي للتدليل على ذلك مجرد النظر إلى فهارس الكتب التي تبحث في وضع القانون الدولي . انظر مثلا من بين أمثلة أخرى ، جان غرافن ، « عوبة تقدم سيادة العدل والسلام الدوليين بالقانون ، من الأصول إلى جمعية الأمم » ج٢ ، باريس ١٩٧٠ ، ستمائة وصفحتان=

وهناك أخيراً فريق يسلّمون بصحّة التعميم المقبول لدي كثيرين والقائل بأن الهلينية واليهودية هما المصدران الرئيسيان اللذان غذيا الثقافة الغربية (٨). وليس القصد انكار تأثير الفلسفة الاغريقية الحقيقي ، ولا أثر اليهودية (٩) ، ولا حتى المسيحية . ومع ذلك ، فان الموضوعية التاريخية — بل مجرد العدل — تدفع إلى التذكير بأن الحضارة التي تعهّدت الثقافة المتوسطية خلال القرون السبعة التي تتألف منها العصور الوسطى ، كانت الحضارة الإسلامية (١٠) .

ويعترف معظم المؤلفين اليوم بهذا الواقع . وعلى الرغم من ذلك فانه نادراً ما يشار في العموميات الدائرة حول اعداد حق الناس والخُلُق الدولي إلى إسهام العالم الاسلامي في ذلك . تر ، ألم يكن هو الذي جمع أعمال العصور القديمة وترجمها وعلّق عليها تاركاً في أثنائها بصمات عبقريته الخاصة ، قبل أن ينقلها إلى الغرب المسيحي ؟ ألم يكن ابن رشد وابن سينا وغيرهما أساتذة الفكر لعدة أجيال أوروبية ؟ ألم تتخلص الفلسفة العبرية على يد الثقافة الاسلامية من وطأة العقيدة التلمودية التي كانت قد سحقتها زمناً

= وشارل رويسان ، « المنابع العقدية للدولية » ، باريس ١٩٥٤ و١٩٥٨ و١٩٦١ ، ثلاثة أجزاء ، وروبير ردسلوب ، « وثيقة حق الناس ، التطور التاريخي ، والمؤسسات الوضعية ، والأفكار عن العدل ، والقانون الجديد » ، باريس ١٩٥٠ ، ٤٧٣ صفحة ، وبصورة خاصة الفصلان الأول والثاني .

(٨) جوليوس ستون ، « القانون الانساني والعدل الانساني » ، سيدني ١٩٦٥ ، ٤١٥ صفحة ، ص ٩ وص ٢١ — ٢٢ . وانظر كذلك الفريد وايتهد ، « مغامرات الأفكار » ، نيويورك ١٩٦٧ ، ٣٠٧ صفحات ، ص ١١ وما بعدها .

(٩) نشير منذ البدء إلى أننا نعتبر الاسلام وحياً إلهياً دون النظر إلى التأثيرات المحتملة التي قد تكون مارستها عليه اليهودية أو المسيحية . انظر حنا زكريا « ها هو محمد الحقيقي والقرآن المزيف » ، باريس ١٩٦٠ ، ٢٥٤ صفحة ، وهو أعنف معارضة لرسالة محمد الذي اقتصر دوره في رأي المؤلف على نقل التعاليم التي أغدقها عليه حاخام مكة نقلا مشوهاً !

(١٠) جان ولف ، « ارث حضارة هيمنت على الكون » ، جريدة « الموند » ، ٨/٩ حزيران ١٩٦٩ .

طويلاً ؟ ألم يكن ميمون الفيلسوف اليهودي الذي عاش في القرن الثاني عشر ، والذي كان له تأثير حتمي على الوجدانين العبري والغربي ، يقيم في أرض إسلامية ؟ إن تعداد مختلف هذه المسلّمات يحدّد أحد أبرز المستندات لهذه الدراسة . ألا وهو أن الحضارة العربية — الاسلامية قد أسهمت قطعاً هي الأخرى إسهاماً ملموساً في النهج الذي يكفل احترام الشخصية البشرية ويحدّد العلاقات بين الشعوب . وإذا لم يكن هذا الاسهام موضع صمت متواطأ عليه بالفعل من قبل المؤلفين الغربيين ، فانه ظل وقفاً على المتخصصين ، ولم يتجاوزهم إلى صفوف الجمهور المثقف العريض . ولا تتضّح أسباب هذا الاهمال ، بل هذه الزراية الضمنية . أيكون السبب أزلية عقدة الاغريق بازاء برابرة الشرق [١١] ، أم رفض المسيحية الاعتراف بصلاح ديانة توحيدية متأخرة عنها ، أم — وهو ما يبدو أكثر ملاءمة للواقع — أن حق الناس ذا الأصل الأوروبي قد شرع أيضاً لتوحيد الشعوب الأوروبية ضد الإسلام[١٢] ؟

لقد وضعنا هذه الدراسة في منظور تاريخي بالمعنى الواسع للكلمة . ويسوّغ هذا المنحى أكثر من سبب . وبالفعل ، فالتاريخ هو الذي يقدم المادة الخاصة لفهم حق الناس وتحليله . إنه يدمج الوقائع المحسوسة والتجليات الحقيقية للفكر السياسي أو الفلسفي بالنهج النظامي المعدّ . ويلوح أن القانونيين ارتكبوا خطأ منهجياً فادحاً وهم يطبقون على حق الناس وسائل التحليل والتفسير الفقهي التقليدي دون قيد ولا شرط ، من غير أن يسعوا إلى رحرحة

(١١) امير بادي ، « الاغريقيون والبرابرة ، وجه التاريخ الآخر »، لوزان ١٩٦٣ ، ١٢٦ صفحة .

(١٢) يقول بيير دوبوا ، ممثل مصالح الملك وصاحب مشروع لوحدة مسيحية فيدرالية في أوائل القرن الرابع عشر : « إن المسلمين أعداء المجتمع المسيحي الطبيعيون ، وعليه ينبغي أن يحاربوا ويطردوا مثلما يحارب المجتمع المتمدن الأشرار ويعاقبهم » .

آرائهم بمعرفة افضل للظاهرة الاجتماعية الدولية [١٣] . وفي القانون الدولي والتاريخ والعلوم السياسية عدم قابلية مطلقة للتجزئة . وينبغي أن يقود البحث التجريبي المنظم عن الوقائع الاجتماعية إلى توجيه الخُلُق الدولي توجيهاً أشمل ، أكثر مما يوجهه التفكير الاستنباطي الدقيق البارد ، أو الحدس العقلاني الذي ينحرف أحياناً إلى التجريد . وعليه فان من حق المؤرخ أن يعرف أسس ثقافة دينية المرتكز وسمت تطور الانسانية بميسمها ، ولم تزل حتى اليوم مرجعاً خلقياً وسياسياً جوهرياً لملايين البشر . ومن الأهمية بمكان تحليل أفكارها الأساسية وتطور هذه الأفكار المحتمل ، والكشف عن الطريقة التي حدّد بها ذلك الدين العالمي الطموح مكانة الفرد في المجتمع وتصوّر تنظيم العلاقات بين الشعوب .

إن النظرية القانونية الدولية حصيلة تاريخ حافل بالأحداث ، وبحث فلسفي مستمر ومتزايد ، رغم بعض التوقفات أو الارتدادات المؤقتة ، عن مزيد من العدل والانسانية . وقد استطاعت عملية اعداد القوانين ، العرفية أو المكتوبة ، أن تتطور — من حضارة إلى أخرى — تبعاً لخطين مختلفين : التفتح الذاتي المستقل والتلقائي من جهة ، والتفاعل اللاواعي أو تبادل الآراء من جهة ثانية . ولما كان الخُلُق الدولي أولاً وقبل كل شيء ظاهرة انسانية ، فقد سنّت الشعوب أنظمة متشابهة ، بل متماثلة ، تعبيراً عن قناعة أساسية ، دون أن يكون بينها أي اتصال . وبالرغم من الاختلافات الهامة في التعبير عن غائية الانسان بين شتى الفلسفات والأديان والإيديولوجيات ، فقد لوحظ وجود نواة مشتركة لما قد يبدو بحثاً دائباً من الفكر عن انسانية عالمية .وبالمقابل كان تداخل المؤسسات ، وتقبّلها وتمثّلها من قِبَل أنظمة تشريعية مختلفة ،

---

(١٣) بيير فيلاس ، « القانون الدولي العام ، المؤسسات الدولية » ، باريس ١٩٧٠ ، الطبعة الثانية ، ٤٨٠ صفحة ، ص ٣٦ .

آشيع بالتأكيد مما يخيّل بشكل عام [١٤]. وعليه ، فان تقديم الاسلام على أنه مجرد خصم متصارع مع النظريات والبنى التشريعية المعاصرة ، أمر غير معقول .

لقد تمت صياغة الخَلْق الدولي ذي الطموح العالمي في أوروبا ،وذلك لأسباب تاريخية موضوعية . ومظهره الخارجي استثنائي ومقيّد على ما يبدو . وبالتالي فقد تكون المؤسسات القانونية الناجمة عنه استثنائية ومقيّدة. وإذا كان المفروض أن يؤلف الخُلُق نواة النظام الدولي ، فقد يبدو حق الناس الوضعي غلافه الذي أعدّته بالتدريج القوانين المحدّدة للعلاقات بين الدول الأوروبية منذ القرن السادس عشر . وبذلك يكون قد تمّ الافصاح عن ضرورة جعل النظام عالمياً . وفيما يتعلق بالاسلام ، كان بعض المؤلفين قد أثبتوا التوافقات أو التباينات المحتملة بين الاسلام وبين الإيديولوجيات الرئيسية المعاصرة [١٥] ، فادعى بعضهم أنهم معجبون بقدرات الدين على التكيف ومشكلات العالم المعاصر [١٦] ، وأكد بعضهم الآخر أن القانون الدولي ليس غريباً في جوهره عن الاسلام [١٧] أو بيّنوا أيضاً مدى إسهام العالم العربي – الاسلامي في يقظة أوروبا الفكرية [١٨] . ويمكن من وجهة

---

(١٤) جورج دل فيكيو ، « فلسفة القانون » ترجمه عن الإيطالية إلى الفرنسية الكسي دانيال ، باريس ١٩٥٣ ، ٤٦٣ صفحة ، ص ٣٣ .

(١٥) مكسيم رودانسون ، « الاسلام والرأسمالية » ، باريس ١٩٦٦ ، ٣٠٤ صفحات ، وكذلك « الماركسية والعالم الإسلامي » ، باريس ١٩٧٢ ، ٦٩٩ صفحة .

(١٦) الفونس غويـي ، « الاسلام أمام العالم الحديث » ، باريس ١٩٤٥ ، ٢٩٥ صفحة . جاك أوستري ، « مصر ومصير الاسلام الاقتصادي » ، باريس ١٩٦٠ ، ٣٦٦ صفحة .

(١٧) محمد غنيمي ، « مفهوم الاسلام للقانون الدولي ، والمنحى الغربي » ، لاهاي ١٩٦٨ ، ٢٢٨ صفحة .

(١٨) سيغريد هونك ، « شمس الله تسطع فوق الغرب ، ارثنا العربي » ترجمه عن الالمانية إلى الفرنسية سولانج وجورج دولالين ، باريس ١٩٦٣ ، ٤٠٤ صفحات .

خاصة الاستدلال بهذه التحليلات المختلفة ومحاولة إعادة تركيبها . وقد يكون من الملائم حينئذٍ اعادة ترتيب عدد من الوقائع التي كثيراً ما تهمل في الاطروحات العامة ذات الصلة بتطور حق الناس ، اعادة ترتيبها في منظورها التاريخي الحقيقي . وينبغي لانصاف العالم الاسلامي انصافاً هو شرعاً من حقه أن تجري عملية تكماة لا عملية اطّراح ورفض . وإذا ما تمّ ذلك ، يكون المرء قد اقتصر على اضافة حضارة ازدهرت بصورة خاصة في حوض المتوسط ، في مرحلتها الأولية على الأقل ، إلى العصور القديمة الاغريقية الرومانية ، وإلى اليهودية والمسيحية . وهناك ثقافات أخرى عبّرت بالتأكيد خلال نموها وانتشارها عن مفهوم طريف للانسان ،وتعريف للبنية الإجتماعية ونهج يحدد العلاقات مع الشعوب الأجنبية (١٩) .

وينشر الخُلُق الدولي جدولاً واسعاً بالمبادىء والمسلّمات والتطلعات. وينبغي ربط هذا الخُلُق بالحركة العريضة للمُثُل النازعة إلى حماية حقوق الفرد الأساسية منذ أن أبصرت الحضارة النور . ولقد استطاع أن يتّخذ مظاهر متباينة خلال التاريخ ، تبعاً للظروف . وبقي القانون الدولي العام ، وهو التعبير الوضعي عن الخُلُق الدولي ، جنيناً يتأخر نضجه باستمرار ، بسبب اتساع رقعة أهدافه وسرعة تطور الأوضاع المطاوب تنظيمها . ولم يكشف الصراع من أجل القانون في أي مجال تشريعي آخر عن مثل الطابع الذي كشف عنه على المستوى الدولي في التجزؤ واللاتزامن

(١٩) راجع عدة مقالات هامة في « المجلة الدولية للصليب الاحمر » : « قوانين الحرب عند قدماء الهندوس » ، رقم ٨٦٩ ، ١٩٥١. و« روح البر المحايد في حضارات الشرق الأقصى » ، رقم ٦٧٠ ، ١٩٥٢. و« ولادة الأفكار الإنسانية في اليابان » ، رقم ٦٨٧ ، ١٩٥٦ . و« منابع الشعور الانساني في إيران القديمة » ، رقم ١٣١ ،١٩٥٦. و« حقائق عالم السود وحقوق الانسان » ، رقم ٦٢٠ ،١٩٧٠. و« معاهدة لقورش سابقة على شرعة حقوق الانسان » ، رقم ٦٣٣ ، ١٩٧١ .

والتفكك (٢٠) .

لقد حُفظت إلى جانب عبارتي « حق الناس » أو « القانون الدولي » التقليديتيين ، عبارة « الخُلُق الدولي » ، على الرغم من صعوبة تقديم تعريف دقيق عنه .

إن في وسع هذه العبارة أن تمثل على المستويين الفردي والجماعي مزيجاً من العواطف والقناعات والنيات الحسنة والتطلعات ، أكثر مما تمثّل نظاماً قانونياً حسن السبك . أما عبارة « القانون المثالي » فقد استُبعدت لأنها قد تخفي احدى ميزات النظام الاسلامي الاساسية ، ألا وهي أن قوة الإلزام في القاعدة لا تستمد أصلها من ضغط ذاتي مبهم على العقل أو على الوجدان البشري ، كما هي الحال بالنسبة إلى توكيد وازع العدالة ، وإنما تستمده من الوحي الديني . وقد حدّد اختيارَ الكلمات أربعةُ أسباب رئيسية .

أولها أن كلمة « حق » — أو قانون (*)— لا تطابق في نظر الاسلام الاتّباعي غرض(٢١) علم القانون الغربي المرتبط بدراسة الظواهر الإجتماعية وهو يعالج سلوك الأفراد أو الجماعات ازاء نظام من القواعد خلقته ضرورات الوجود ، وكأن الرعية موافقة عليه ، وغالباً ما يُحافظ عليه بمجموعة من الاجراءات القهرية . فقاعدة السلوك عند المسلم هي ، على العكس من ذلك ، الارادة الإلهية المعبّر عنها في القرآن والتي تفسرها رسالة محمد النبوية . ومن الخطأ الفادح عدم الالحاح على طابع القواعد المحركة لسلوك المؤمن ، وهو طابع ديني تماماً في الأصل . وهنا تبرز الحاجة إلى ملاحظتين :

---

(٢٠) لويس كافار ، « القانون الدولي الوضعي » ، باريس ، طبعة ثالثة جددها جان بيير كونوديك ، جزءان ، ١٩٦٧ و ١٩٦٩ . انظر الجزء الأول ، ص١٢ وما بعدها ، وصفحة ٢٦٩ وما يليها .

(*) لجأنا إلى هذه الإضافة لأن كلمة Droit الفرنسية تحتمل اللفظتين العربيتين (المترجم).

(٢١) وهو غير دقيق التحديد على كل حال .

الأولى أن تنظيمات الاسلام « الشرعية » المحددة وغير القابلة للنقاش بالتأكيد تتعدى بشكل واسع وضعية المعتقد الضيقة ، لأنها تبدو متفتّحة ومنشرحة بمشاعر الإخاء والعدالة . وهذا يبيّن السبب الذي من أجله ينبغي ألاّ يكون الأمر الديني تجريداً يسحق الفكر النقدي ، ولا موجباً تفرضه لاهوتية لاتمسّ وقبول الواجب أمر شخصي مميّز بنوع من حالة وجدانية يستسلم فيها العبد(**) إلى الجاذبية أكثر من استسلامه إلى الضغط(٢٢) . والملاحظة الثانية هي أن الوحي القدسي كان بلا ريب الاساس الاولي للطابع الإلزامي للقاعدة القانونية ، فأكسبها قوتها الخُلُقية في النهج الذي يحدد العلاقات بين الافراد ، والعلاقات بين الزمر الاجتماعية . والصلة الوثيقة بين الدين والقانون تعني – بالضرورة تقريباً – في الفكر الغربي الحديث أن النهج الذي نحن بصدده « بدائي ». وإذا كان الحديث حديث دين وإرادة الهية ، فانه يجب استحضار الصورة التي يكونها المؤمن عن الله والتي تحدّد ماهية القانون. ومما لا شك فيه أن النظام في الاسلام مطلق وأسمى ، غير أنه ليس كيفياً ولا منافياً للعقل ، ولا يمكن أن يكون كذلك لأن الله أولاً وقبل كل شيء « حق » . وهكذا ينبغي ألاّ يتعارض الفكر التأملي المرسل للبحث عن الحقيقة مع متطلبات الدين . والإرادة الإلهية هي التي تفرض نفسها بوصفها تعبيراً عن الحقيقة المطلقة ، لا مجرد أمر صادر عن سلطة عليا غير محددة تمام التحديد . ولا تمييز في العقيدة الاسلامية بين الموجب القانوني والواجب الخلقي . فالفصل « الآلي » الذي ارتسم ببطء في المفهوم الغربي لهذين الحكمين المتشابهين جداً من أحكام التصرف ، ناسباً الطابع الخلقي للعمل إلى الحميمية الذاتية للارادة ، في حين لا يعاقب القانون إلا المظهر المادي الخارجي للفعل في إطار تنظيم الحياة الاجتماعية الموضوعي ، لم يستطع أن

(**) استخدمنا هذه اللفظة بمعناها الديني الاسلامي في مقابل كلمة (Sujet) الفرنسية.(المترجم).

(٢٢) هنري برغسون ، « ينبوعا الخلق والدين » ، باريس ، الطبعة الرابعة والستون بعد المئة ، ١٩٦٧ ، ٣٤٠ صفحة ، ص ٤٦ .

يتخذ في الاسلام هذا الشكل ، لأن « الشريعة » تفرض على المؤمنين بعض المتطلبات الحازمة والواجبات القاطعة التي لا تستدعي بالضرورة طموحاً مماثلاً عند الآخرين . وعلى العكس من ذلك ، فان بعض قواعد السلوك الحسن التي قد لا تكون في الفلسفة الأوروبية سوى أخلاقية اجتماعية ، تتخذ في المفهوم الاسلامي طابعاً قانونياً بحتاً . وهذا الجمع المحكم بين القانون والخُلُق يؤكد قوة النظام منذ البداية . وأنه لأمر لاذع أن يلاحظ في هذا الصدد أن شكلاً من أشكال الأخلاق ما يزال يؤثر باستمرار ، رغم جميع التمييزات التي ظنت الفلسفة الغربية إنها قادرة على استخراجها ، لا في الأنظمة القانونية وحسب ، وإنما في الطريقة الوضعية لإعدادها أيضاً . فلقد استوحيت منه مثلاً محاكمة مجرمي الحرب بعد الحرب العالمية الثانية . وها إن اقتصار القانون على تسجيل مجرد التطور الاجتماعي يقل باطّراد ، لكن حيويته تزداد تبعاً للاهداف المنوي بلوغها . ولا ينبغي عند هذا المستوى أن تدفع العلاقة بين الاسلام وحق الناس المعاصر إلى استنتاجات مغلوطة أو تفسيرات تاريخية معكوسة .

والسبب الثاني لتسويغ اختيار عبارة « الخُلُق الدولي » يعبر عن الاقتناع بأن القانون المعاصر لا يفلح تماماً في تنظيم العلاقات الاجتماعية بما فيها من تعقيدات سياسية واقتصادية ونفسانية ، وانه جدير فوق ذلك بأن يتطور بسرعة إلى شمول أكبر في المبادىء التي يفصح عنها . وإذ نرفض تركيز الاهتمام في تحليل النهج النظامي القائم ، أو مناقشة التنظيمات الفنية المعمول بها حالياً ، يغدو البحث أجدى ، لأنه يشمل حججاً وراء ــ قانونية تطورت على الدوام بأسرع مما تطورت نظريات القانون ومؤسساته . وإذا عُرّف النهج الخلقي بأنه مجموعة قواعد السلوك التي تستمدّ قوّتها الاكراهية من قناعة ذاتية بمعايير « الخير » و « الشر » ، برز حينئذ سؤالان . أولاً : هل يرجى الحصول على إجماع حول تعريف للخير والشّر ، أم أن معنييهما يجب أن يختلفا بالضرورة من حضارة إلى حضارة ؟ ثانياً : هل تتوصل

القاعدة التي لا تتجلى دائماً بشكل محسوس وموضوعي ؛ بل هي تدغدغ العواطف غالباً ، إلى أن تصبح ملازمة لجماعة معينة ، دولة مثلاً ، تمثل بحسب تعريفها هيئة مجرّدة بل وهماً ؟

ولا يُحصل على العالمية الحقيقية إلا بالارتفاع بالوجدان متعالياً فوق الظروف المادية الخارجية . ولعل من السذاجة انتظار مثل هذا التأكيد من كيان سياسي مهما يكن جيداً . إلاّ أن تصرّف الحكام والمواطنين الفردي والضغط المتزايد باستمرار من رأي عام داخلي أو خارجي ، يؤثران بلا مراء في تصرف الدول . ولهذا أمكن الحديث عن « الوجدان العام » . فهو يؤلف نوعاً من مقياس خفي للاخلاقية المفروض فيها أن تعلّم الناس كيف يتصرفون حيال أبناء جلدتهم . إنه يفلت من مجرد ملاحظة الظواهر الاجتماعية ، مؤكداً ذاته مثلاً أعلى قد لا يمكن تحقيقه ، وإن كان يوجه الفكر السياسي نحو مزيد من الكمال تبعاً للظروف . وبقدر ما يبدو الحدث مستحقاً للوم يكون ردّ الفعل أقوى . ويبدو من الممكن تعميم « الوجدان العام » ، مرتكزاً إلى قيم شاملة ، تعميماً متزايداً ، عن طريق قيمة الانسان بالذات ، وبفضل إمكانات التبادل والمواصلات الحديثة ، في الوقت الذي تظل فيه حتى أنظمة الدول التشريعية الوضعية متباينة تبايناً شديداً زمناً أطول . وهذا المثل الأعلى للخلق الدولي ، قائماً على قاعدة عملية وتجريبية ، يؤثر في القانون الوضعي ، إلا أنه لا يمكن أن يُترجَم بنفسه إلى قواعد أو مسلّمات أو أنظمة أو معتقدات ، خشية أن يفقد شموليته الاساسية . وبالفعل فاننا لو قدّرنا أن لكل شعب خلقه الخاص في وقت من أوقات تطوره ، لبدا مشؤوماً فرض مفاهيم جديدة تعرّض ، وهي الاجنبية ، الحياة الاجتماعية لخطر التفكك .

ولا يمكن جعل القيم الانسانية عالمية شاملة في المستقبل الا بالرضا المتبادل ، لا بعملية توافق مصطنعة أو مفروضة بالقوة . وتستمد مختلف التعبيرات عن الفضائل الجوهرية أصولها من التراث الثقافي ، أو التأمل الماورائي ، أو

القناعة الدينية ، أو من كل هذه العناصر مجتمعة . وفي هذا الاتجاه يتم تصور « الخَلَق الدولي » منسجماً أو متغيّر الأشكال . ولسوف يتمّ إذن تقديم المفهوم الاسلامي محدداً بمنظور مماثل ، دون الالتفات إلى القانون الدولي العام بمجماله ، وإنما إلى الجزء الهادف منه مباشرة أو بشكل غير مباشر إلى حماية الانسان بوصفه تجلياً لمشاعر الانسانية والعدالة ، عنينا تنظيمات القانون الوضعي النازعة إلى ضمان السلام بالأمن الجماعي ، والقوانين والاعراف القابلة للتطبيق في النزاعات المسلحة ، وكذلك الاتفاقات العائدة لحماية حقوق الانسان . فالامر يتعلق بما اصطلح على تسميته « القانون الدولي الانساني »(٢٣) الذي يَجمع المؤلفون على ألاّ يضمّوا اليه « حق السلام » . ويبدو هذا التعبير غير ملائم ،ولا سيما في الشكل ،لأن النعت المستخدم — أي «الانساني» — يرتبط في الواقع بشكل غير واعٍ تقريباً بنعت آخر هو « الإحساني » ، في حين أن العدل هو الذي يرسي قواعد الخُلُق الدولي . يضاف إلى ذلك أنه من الضروري بالنسبة إلى المضمون أن يبسط المفهوم فيتجاوز التنظيمات الوضعية الخالصة . ولا يهمل الاشارة إلى حق للناس لم يتمّ بعدُ تنظيمه . حق يشكل الخُلُق أركانه . وقد يمثّل القسم الرئيسي من الواقع القانوني في المستقبل . وفيما تتبع الدول سياسة « عالمية » لمجرد الدفاع غالباً عن مصالحها القومية الانانية ، يبدو أن الواقع اليومي مستمر أكثر فأكثر في توكيد المبادىء القليلة التمايز التي تميل إلى إعادة تركيب لاواعية للمؤثرات المتنوعة والمتداخلة بشكل قوي ، انفعالية كانت أو عقلانية ، خلقية أو شبه قانونية ، فلسفية أو دينية أو ايديولوجية . ومن اليسير تماماً كشف هذه التطلعات . غير أنها لم تتخذ بعد طابع الالزام الذي تتحلى به الأنظمة باقرار من السلطة العامة . وهي تتعارض أحياناً بشدة مع النظم القائمة . ولسوف يدخل بعضها في قانون المستقبل ، ويستبعد بعضها

---

(٢٣) جان بيكتيه ، « مبادىء القانون الدولي الانساني » ، جنيف ١٩٦٦ ، ٦٦ صفحة .

الآخر إلى أجل غير مسمى ، لأنه يهدد السلامة في الوقت الراهن ، بل يهدد بالذات وجود الزمرة الاجتماعية ، قومية كانت أو دولية . وكانها تدّعي مع ذلك الاستناد إلى نوع من الشعور بالعدل يطمع في أن يكون معرفة عقلانية ومطلقة تشمل معظم القيم التي تاقحها ، ومرجعاً أمثل لكل العلاقات الاجتماعية الفردية والجماعية والعالمية .

وما يزال القانون الوضعي غير معبّر إلا عن جزء من هذه المتطلبات ، بل إنه أحياناً لا يستجيب للحد الأدنى الأخلاقي المتوقع منه . وإذا كان القانون أساساً مفهوماً سلبياً يمنع ويحظر ، فان العدل يقتضي ويتطلب بصورة إيجابية . وغايتاهما مختلفتان ، فالقانون يهدف إلى الملاءمة بين مصالح الفرد والمجتمع ، والعدل يسعى إلى خير الانسان بوصفه إنساناً . ونظراً لغياب سلطة عليا ترتفع فوق ارادة الرعايا ، وغياب قوة تنفيذية خاصة ، فان القانون الدولي الذي أريد له أن يكون نهجاً معيارياً يظل بشكل أساسي مؤسسة مرتكزة على النفعية والتسويات . وأول قواعده الحاجة العقلانية والقناعة الخلقية اللتان لا تنفكان تنزعان إلى خلق أبواب قانونية الزامية .

ولقد حدثت في المجتمع الدولي تغييرات عميقة وسريعة لمّا يتمكن التفكير القانوني الخالص من ضبطها تماماً . ولا يتواءم القانون الوضعي ومتطلبات الرأي العام الخلقية إلا بشكل متدرّج . وللشعور بالعدل اصداء نداء مطلق في جنبات الخُلُق ، ويبدو في الوقت نفسه وكأنه غاية القانون الناجزة . وبقدر ما يبدو الشعور حسناً وعقلانياً يكون تأثيره في القانون أشد وأفعل ، حتى وإن أدى به الأمر إلى قلب البنى القائمة . ويعبّر القانون الدولي الوضعي في نهاية المطاف عن نوع من الشغف العاطفي أو عن حالة انفعالية ، أكثر مما تعبّر عنها فروع القانون الأخرى . ولأجل هذا يخضع مظهره الملموس لتطورات قد تبلغ مؤقتاً حجماً كبيراً ، سواء باتجاه التقدم أو باتجاه التخلف . ولسوف تكون هذه التنوعات نتيجة للاطار العام الذي تمّ فيه العلاقات الدولية ، ونتيجة كذلك لتطور الحضارة واصالة الثقافات .والقانون

الدولي ، بوصفه نتاج الوجدان الجماعي المتوافق مع العقل ، قادر الآن على أن يغدو من جديد « حقاً للناس » بالمعنى الحقيقي ، أي مجموعة نظم مشتركة بين كل الشعوب . ولقد كان انفجار أول قنبلة ذرية عام ١٩٤٥ لحظة هامة على ما يبدو في تاريخ البشرية (٢٤) .

ولسوف نعالج خلال هذه الصفحات عدة جوانب متنوعة من المفهوم الاسلامي : الله ، ومخلوقه الانسان ، والجماعة الاسلامية ، والعلاقات مع الشعوب الأجنبية . وهـــذا الاختيار ناشىء عن قناعة عميقة مستمدة من الواقع التاريخي لجهة عدم قابلية الحفاظ على السلام العالمي واحترام الشخصية البشرية داخل الدولة للانفصال(٢٥).وليست هذه الفكرة جديدة بالتأكيد(٢٦) لكنها عادت إلى الظهور بعد أن خنقها زمناً المذهب الوضعي الارادوي الذي قوي الأخذ به في القرن العشرين ، ولا سيما بعد الحرب العالمية الثانية . وتتفق هذه الصلة الوثيقة مع المفهوم القانوني الاسلامي الكلاسيكي . ويضم إطار « الخُلُق الدولي » الموسّع التنظيمات المتعلقة باحترام حقوق الانسان

(٢٤) كارل وشيلي مايدنز ، « سلام عنيف » ، نقلته إلى الفرنسية ماري – اليكس ريفيلا ، باريس ١٩٦٨ ، ٣٠٣ صفحات ، ص٣٠٠ . وانظر كذلك كارل جاسبرز ، « القنبلة الذرية ومستقبل الانسان » ، نقله من الإلمانية إلى الفرنسية أدمون ساجيه ، باريس ١٩٦٣ ، ٧٠٨ صفحات ، ص ١٥ وما بعدها . وكذلك جان كلود فينيزيا ، « الستراتيجية النووية والعلاقات الدولية » ، باريس ١٩٧١ ، ١٧٥ صفحة .

(٢٥) بو يس ميركن – غيتزافيتش ، « منظمة الأمم المتحدة والنظرية الحديثة لحقوق الإنسان » ، باريس ١٩٤١ ، ص ١٦١ – ١٩٨ ، وهو يرجع الفكرة – خطأ على ما نظن – إلى الثورتين الأميركية والفرنسية ، ولا سيما هذه الأخيرة وانظر أيضاً شارل فيسشير ، « نظريات وحقائق في القانون الدولي العام » ، باريس ، الطبعة الرابعة منقحة ومجددة ، ١٩٧٠ ، ٤٥٠ صفحة ، ص ١٥٣ وما يليها .

(٢٦) أشار إلى ذلك كروتشي في « سينيه الجديد » ، وسولي في « المشروع الكبير » في القرن السابع عشر ، وروسو ولا سيما « كنت » في الثامن عشر . انظر غرافن « صعوبة التقدم » الصفحات ٧٤ و٩١ و١٢٣ و١٢٥ على التوالي .

وحمايتها ، دون أن يغرق في « تشويشية » مزعومة يطالعوننا بها أحياناً (٢٧). فالخلق الدولي بالفعل هو ، قبل كل شيء ، شعور جماعي غير قابل للتعريف . وينبغي أن يبقى كذلك كيلا يفقد عالميته عن طريق بيان مسلّمات ومعتقدات في وسع الواقع الاجتماعي الملموس ابطال صحتها . وأسسه هي مُثل العدل والانسانية والعقل العليا التي تفرض على الدول بصورة الزامية نوعاً من السلوك ، وتجعل الحياة المشتركة مقبولة على المستويات الفردية والقومية والعالمية . ولا يعبّر عن أي مقياس دقيق ، ولا عن أية قاعدة تقنية ، وإنما عن عدد من الارشادات العامة جداً والمجرّدة . وهو خاضع بالتأكيد للقواعد الوضعية التي يتجاوزها بسلطته الخاصة ، لأنه يرسّخ أعلى قيم الوجدان الانساني ، ولا سيما العدل . إنه يربط أولاً بين الشعوب ، وعلى الرغم من ارتكازه على البنى القائمة في الدول ، تستطيع مقتضياته تجاوز السيادات القومية في بعض الظروف .

وبعد ، فهل ما زال بالامكان خصّ القانون الوضعي المرعي الاجراء على المستوى العالمي ، بتدخّل سلطة تعاقب بالقوة عند الحاجة على الانتهاكات ، في حين تملك هذه السلطة قوة تدميرية قادرة ، إذا لزم الأمر ، على التسبب في انقراض البشرية انقراضاً تاماً ؟ أليس من « الواقعية » والتقدمية أن يؤمن المرء بقيمة الانسان وحريته وارادته ، وأن يتخيل انشاء قانون تستطيع كل الشعوب الانضواء تحت لوائه ؟ لسوف يسهم الاسلام في إنشاء ذلك القانون .

هناك ألف طريق ممكنة لطرح الموضوع . أما صياغته فيحددها الهدف الفكري المقصود ، كما تحددها الخشية من البلبلات ، والتحفظات الذهنية .

---

(٢٧) ريشار – سونيو بيزا ، « الشخصية القانونية للجنة الدولية للصليب الأحمر » ، اطروحة دكتوراه من جامعة باريس ٣ ، آذار ١٩٧٤ ، ٢٩٢ ص بالآلة الناسخة ، ص ٢٢٦ وما بعدها.

وتزداد صعوبة الخيارات بقدر ما تطمع الحجج في أن تكون منوعة وملوّنة. ويبدو من المناسب في هذا المجال التذكير بقناعة عامة تصلح أرضية للبرهنة. فالنظام الذي يحكم العلاقات الدولية المعاصرة ، والذي ولد وترعرع في أوروبا لأسباب تاريخية ، ينبغي أن ينفتح بصورة مستعجلة على مزيد من الشمول كي يقدم الوسائل الصالحة لربط الامم ربطاً موضوعياً ويكفل سلام العالم . ويبدو من البديهي في الوقت ذاته أن المؤسسات القائمة حالياً تقدم على الرغم من الانفصال المشؤوم الناتج عن المطالبة الحصرية بالسيادات القومية ، الاطار الوحيد المقبول في المستقبل المنظور على الأقل . ولا يمكن فرض مبادىء الخُلُق الدولي العليا إلا بالقنوات القائمة بين الدول ، هذه القنوات التي تستطيع تلك المبادىء من ناحية أخرى تغيير اتجاهها . ويملك الاسلام من بين الحضارات الأخر عناصر إجابة على تساؤلات الأزمنة الحديثة الرئيسية . ومع ذلك فمن الخطأ المقابلة بين أحد المفاهيم — المفهوم الاسلامي — وبين النظام الغربيّ المصدرِ المعمولِ به . وتُلازِم هذه الرغبة الثابتة في البقاء ضمن منظور من الشمول ، لكن من الواقعية ، بالاستمرار في التعميم ، والفرار من التفصيل الذي قد يؤدي إلى سوء التفاهم .

وبناء على ذلك سنعرض محتوى الدين الخاص في إطاروحدة عقيدته لإدراك المواقف الانسانية التي يعبر عنها ، والابانة عن مدى تشجيعه لتفتيح إمكانات المؤمن الكامنة ، بغض النظر عما إذا كانت الظروف التاريخية قد عمّقت ملامحه السلطوية أو الأنسية . فلا يمكن الحكم في الواقع بشكل سليم على مفاهيم معينة خاصة بالانسانية ، والعدل ، والنظام الاجتماعي ،والتسامح مع الآخرين ، دون الرجوع إلى القواعد الأساسية لحضارة من الحضارات ، علماً بأن هذه القواعد تلبّست في الاسلام سلسلة من الدلالات والايحاءات الدينية . ولا مجال لتفسير نظم مدهشة في الظاهر ، بل مبهمة لا يمكن فهمها ، عن طريق دراسات تقنية ووضعية ، وإنما بوضعها مواضعها في النظام الذي

يلهم بكليته الفكر الخلقي والسياسي . ويسمح مثل هذا المنحى بالاحاطة بادراك الانسان لذاته والمجتمع والعالم ، وهي المفاهيم التي تمثل مرآة إحدى الحضارات وانعكاسها في آن معاً . ولما كان الاسلام ما يزال يفرض أن يُنظَر إلى العالم على أن مركزه هو الله ، ويؤكد الصلة الوثيقة بين الروحي والزمني ، فلم يكن بد من تقديم عرض شامل عنه .

والواقع أن المرء يدخل وهو يدرس الاسلام رحاب نظام من الافكار تختلف كل الاختلاف عن القوانين الدينية الغربية . ويشتد التعقيد حين يوازى بين نظام ديني « شرقي » وبناء قانوني أو خلقي يطمع في أن يكون عالمياً ، لكن مظهره يبقى بصورة رئيسية « أوروبياً » . ولم يعد الرجوع إلى إله تجب طاعته ولا العناية ببنية اجتماعية مطروحة بشكل أمثل للاحترام اهتمامين « علميين » في دراسة العلاقات الانسانية ، بالنسبة إلى الفكر الغربي الحديث . وإذا اقتصر المراقب الخارجي على اهتمامات عامة بمعتقدات الدين والشريعة الدينية المتداخلة تداخلاً وثيقاً ، استطاع أن يقترض جزئياً من الفلاسفة وعلماء الدين المسلمين مصطلحاتهم الغنية والمرنة ، التطورية والقيّمة .وإذا جهد بالمقابل في الصاق تلك المعتقدات بالواقع الاجتماعي ، كان عليه أن يخضع للتعريفات الدقيقة للمفاهيم المعتمدة في التطبيق الدولي على الصعيدين الاجتماعي والقانوني . ومفردات اللغة عقبة كؤود ، لأن معاني الألفاظ تتخذ قيماً تختلف تبعاً للتقاليد الثقافية والتجارب التاريخية الخاصة . وعلى هذا فان الحاول الدلالية غير كافية لوصف الحقائق النفسانية لحضارتين مختلفتين ، الحضارة الشرقية التي محورها الله ، والحضارة الغربية العقلانية . ولا بد من بذل جهد على مستوى المنهج الذهني بالذات للكشف عما إذا لم تكن المظاهر المتباينة تعكس في العمق مفاهيم متشابهة . وحينئذٍ تطرح مسألة الموضوعية .

ولا تعني الموضوعية اللامبالاة ، بل تدفع على العكس من ذلك إلى الرضا السمح بالقيم المتباينة ، بل المتعارضة ، وإلى المقابلة العريضة بين الأفكار ،

إلى الرفض المحتمل لتأويلها ، وإلى عرض نتائجها . ولابد من الابتعاد عن المرافعة ، إلا حين يتعلق الأمر بمقارعة بعض الأفكار المسبقة الراسخة بعمق في الوجدان الأوروبي حيال الاسلام(٢٨). ومن الممكن اعادة رسم الصورة التي قدمتها العقيدة الاسلامية وما زالت تقدمها نظرياً إلى المسلمين عن المجتمع ، دون اللجوء إلى الجدل الكلامي الرخيص ، مع الاشارة إلى أن لأركان النظام الاسلامي طابعاً دينياً خاصاً يولّد « حالة وجدانية » سبق أن انغرست في النفوس وما تنفك باقية ومستمرة في الانتشار .

ولهذا فاننا سنقدم عرضاً وصفياً أكثر مما هو تحليلي أو نقدي . أفليس قبولنا في الواقع قيم الآخرين بعيداً عن الرغبة الحتمية في تسويفها أو نقضها ، مع البقاء أوفياء في الوقت ذاته لمجموعة من القناعات التي ربينا عليها ، أساس الحوار بالذات ؟ .

وأما موضوع الدراسة فسيكون الاسلام ، لا العالم العربي — الاسلامي. فلا مراء في أن الوحي الديني قد ظهر في الشرق الأوسط مهد تجليات التوحيد الثلاثة . وقد ترسخ بعد انتشاره وريثاً لارث ثقافي قديم جداً . بل قد يكون المظهر الأخير والأكمل للحضارة في هذه المنطقة من العالم . وتمّ نشر أفكاره بشكل أساسي باللغة العربية ، عبر المتوسط ، ومن فوق جبال البرانس . وهناك ثلاثة أسباب خاصة تحمل على اختيار مفهوم الاسلام الشامل ،أولها الظاهرة الدينية التي أتاحت نمو الثقافة التوفيقية الاسلامية ، والثاني أن الرغبة

---

(٢٨) انظر في مسألة الموضوعية التاريخية « التاريخ والحقيقة » لآدم شاف ، وهو بحث في موضوعية المعرفة التاريخية ، نقلته إلى الفرنسية عن البولونية آنا كامنسكا وكلير براندل ، باريس ١٩٧١، ٣٥٢ صفحة ، ولا سيما القسم الثالث ، الفصل الأول ، ص٢٢١ وما بعدها . وانظر كذلك ريمون آرون ، « مدخل إلى فلسفة التاريخ » ، وهو بحث في حدود الموضوعية التاريخية ، باريس ١٩٦٧ ، ٤٤١ صفحة ، ولا سيما ص ٤٢٣ وما بعدها .

في تعريف الاسلام بالنسبة إلى العروبة ، أو الرغبة – على العكس من ذلك – في معارضته بها ، معناها الالتزام باعادة كتابة تاريخ العالم الاسلامي كله بالتفصيل ، والثالث أن الاسلام العربي يبدو إلى حد بعيد اسلام الأقلية في مجمل العالم الاسلامي المعاصر المجاهر باتباع الهدي القرآني بأشكال شتى .

وسوف يقتصر عرضنا على وصف أمين غير مبهرج لدين بسيط ومنطقي. وقد لا يرى فيه المتخصصون سوى تعداد لجملة من السطحيات المستمدة من مصادر « ثانوية » غير خاضعة قط لنقد حقيقي . غير أن ما يؤمن به المسلمون يبدو أهم من الطريقة التي يحكم بها المستشرقون الغربيون على المعتقد الإسلامي. كما أننا لن نتناول العقيدة الاسلامية والعالم الاسلامي في الشكل المثالي الوهمي الذي يُصوّران به ، ولا في واقعهما المحسوس ، وإنما في منزلة متوسطة تتبيّن فيها الفروق الدقيقة ، وتسمح بالمرور من غير انتقال من النظرية الخالصة إلى تفسيرات أكثر « عصرنة » تستهدف المطابقة بين الرسالة المنزلة والشؤون المعاصرة . وسنكتفي بذكر مبادىء الدين العامة التي تشكل أركان حضارة من الحضارات ، والتي ما تزال ترطّب النفس المسلمة لإقامة « استمرار » ايديولوجي ، والتي تجسّد على الرغم من التناقضات والمصادمات الحالية مطامح الاسلام الدنيوية وتطلّع الشعوب الاسلامية المترامي للحصول على هوية بعد الخلاص من ربقة الاستعمار ، منشئة بذلك نوعاً من مرآة قد تنعكس عليها الصورة الماثلة في الاحتمال عن المجتمع الإسلامي المقبل . وبالاجمال ، فان القضية تتمثل في استرجاع فكرة صلاح الاسلام لكل حين من خلال تجلياته الأبدية والماضية والمستقبلة .

وقد يبدو غريباً أن يتصدى غربي غير مسلم لدراسة من خلال هذا المنظور . فلذلك ترانا اقتصرنا على وصف عام للمبادىء التي سوف نستند اليها في بسط آرائنا . ولن نقدم أية حجة لا تكون سائغة في مجموعة المصادر ، كما أننا لم نطرح مزاعمنا إلا في الحدود التي تتوافق فيها مع الاطار المنطقي

للنهج الاسلامي . وقد تجنبنا أخيراً ما أمكن ، اللجوء إلى حدس يطمع في أن يكون عقلانياً ويظل اجراء خطراً لمعرفة الظاهرة الاجتماعية والثقافية الإسلامية التي تختلف اسسها عن الأسس المألوفة في الغرب . وكان من الممكن أن يبدو لنا عملنا ضرباً من الادعاء والغرور لولا منطق العقيدة الاسلامية وبساطتها . ثم اننا أفدنا فوق ذلك من لطف أصدقاء لنا مسلمين ومساعدتهم الكريمة ، فكانوا لنا عوناً طيباً ، وما خرجوا على كل حال عن اتباع تعاليم القرآن : « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم »(٢٩). وإنّا لنرجو ألا تحمل اليهم الصفحات القابلة شيئاً من الظلم .

(٢٩) العنكبوت / ٤٦ .

الفَصلُ الثّاني

التسليم في الانسجام

« إن من يضيف إلى الدين معتقداً أو موجباً شرعياً دون سند من كتاب الله أو الحديث الصحيح الذي لا يأتيه الباطل عن نبيه يسلك في عداد الذين خوطبوا بقوله : « وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » .
(الأعراف – ٣٣) .

محمد عبده

منحى اجمالي

قد يبدو تعريف الاسلام للوهلة الأولى غير ذي نفع . فمحاولة تحديد المعنى لمفهوم شائع ، قصد أن يكوّن كل شخص فكرة عنه ، تؤلف خطراً مزدوجاً يتمثل في ظهور ذلك المعنى بغاية البساطة للمتخصصين ، وكونه في الوقت نفسه معقداً متشابكاً بصورة غير مجدية لغير المطّلعين . غير أنه من الملائم ولا ريب تحديد المنظور العام الذي انطاق منه البحث .

إن الدين (١)بالمعاني الوضعية الفرنسية الثلاثة للفظة (*)،يفترض مسبقاً خياراً طوعياً ، أو قل اختياراً حراً في الرضوخ لقانون من القوانين ولقواعد خلقية وطقسية معينة ، من جهة ، ويتضمن من جهة ثانية جمع ارث انساني خاص والحفاظ عليه ، ويحدّد أخيراً ، وعلى الاخص ، موقف المؤمن حيال « الواجب الوجود » ، وكذلك موقفه من علاقات التضامن بين الناس .ويبدو الاسلام على هذا واقعاً سياسياً واجتماعياً متناغماً ، وظاهرة تاريخية جديرة بالملاحظة ، وبالاختصار حضارة قدّمت مفهوماً خاصاً بالفرد ، وبيّنت مكانته في المجتمع ، ودفعت قُدماً ببعض المسلّمات التي تنظم اتصال الشعوب بعضها ببعض . ولم يكن من شأن هذه الحضارة ، من جهة ثانية ، ان اسهمت اسهاماً تاريخياً في الثقافة الكونية وحسب ، بل كان أن طمحت كذلك ، وبحق ، إلى تقديم حلول لأهمّ المعضلات الفردية والاجتماعية والدولية التي تزعج العالم المعاصر وتقلقه .

ف « الاسلام اتصال بين الله كإله والانسان كانسان »(٢) ، وانخراط من

---

(١) هنري بابل ، «الدين في فجر عصر جديد» ، نوشاتيل ١٩٦٩ ، ٨٢ صفحة ، ص١٦ –١٧ ونشير إلى أننا لحظنا هنا المعنى الغربي للفظة دون سواه .

(*) المعاني الوضعية الثلاثة هي : ١(شعائر وطقوس مرفوعة للمعبود ، ٢) إيمان : قناعة دينية ، اعتقاد ، ٣) عقيدة دينية . (المترجم) .

(٢) فريتجوف شيون «كيف نفهم الاسلام»؟. انظر الترجمة العربية بقلمنا ص١٥.(المترجم).

النسبي في المطلق . ونرى في حال الوصول إلى ترجمة مرضية أن الاسم الذي يحمله هذا الدين يعبّر عن جوهره (**): « تسليم » مطمئن وفاعل وطوعي لمشيئة الله ، لا خضوع ولا عبودية . كما أن « الاسلام » ينتسب بجذره اللغوي أيضاً إلى كلمة « السلام » العربية . وعلى كل حال ، فالمفهومان يلتقيان في الرؤية الاسلامية . ويعبّر القبول الورع ، فردياً كان أو جماعياً ، باحترام الشريعة المنزلة ، عن محاولة دائمة دائبة من الفرد للدخول في حالة من التوازن الوادع مع عالم فريد ومتماسك ، محكوم بقرار إلهي . وإذا كان هذا القبول مؤسساً على معتقد راسخ تماماً بوحدانية الله ، فقد نمّى فكرة عالم متناغم تهيمن عليه شريعة واحدة كونية ثابتة لا تتحول . ولما كان يجمع بأحكام ، وباسم مبدأ وحدة الوجود بالذات ، بين المجالين الروحي والزمني ، ويطالب فوق هذا بتنظيم « ملك الله على الأرض » ، فقد انجب تاريخياً « امة » ، وأنجب معها طريقة عيش وعمل وتفكير ، وبكلمة واحدة أنجب حضارة (٣) . وفضلاً عن أن الاسلام دين منزل ، فقد ترسّخ كونه ظاهرة تاريخية واجتماعية . وهكذا تنبغي مواجهته على أنه جزء غير منفصل عن كلّ عالمي متماسك ، كما ينبغي ادراك أنه يحدث بدوره آثاراً خاصة في شتى مجالات الحياة الخلقية ، وفي البنية التأسيسية للمجتمع (٤). وقد كان من الممكن ، لرسم ما هو أساسي في الدين بشكل موجز ، أن يكتفي بالالحاح على توحيديته المطلقة والمتصلبة ، وهي أميز مظاهره لأنها تتضمن وحدة العالم وتفرّد الشريعة الإلهية بتنظيم كل شيء ، داخل الفرد ، وفي المجتمع ، وفي الكون .

(**) غني عن البيان أن القارئين العربي والاسلامي لا يحتاجان إلى مثل هذا التحديد ، لأنهما يعلمان أن معنى الاسلام أن يسلم المرء وجهه وقلبه لله . (المترجم) .

(٣) ريمون شارل ، « النفس المسلمة » ، باريس ١٩٥٨ ، ٢٨٤ صفحة .

(٤) جوزيف شلهود ، « مدخل إلى سوسيولجية الاسلام ، من الاحيائية إلى العالمية »، باريس ١٩٥٨ ، ٢٣٠ صفحة ، ص ١ و ٢ .

ولسوف يستأثر الاسلام بتفكيرنا ، بوصفه أولاً ديناً أو مثلاً أعلى مطلقاً ، أي نهج تفكّر وعمل للفرد والزمرة . وقد نزل الوحي النهائي غير القابل للتحول ، وتمّ تأسيس « المدنية الإسلامية » الأولى في القرن السابع الميلادي . وسيكون هذان الحدثان مصدر معلوماتنا العادة الرئيسي . أفلا يكون من تجاهل الحقيقة القول من جهة بأن تطوراً عقدياً قد أصاب الإسلام ، وانه من جهة ثانية لم يترسّخ كلاً سياسياً موحداً ومتناغماً إلا لحقبة قصيرة جداً نسبياً ، وأخيراً إن المسؤولين السياسيين المسلمين لم يتقيدوا دائماً بموجبات دينهم ؟ وهل يبدو بالامكان الحديث بشكل مجرد عن المسيحية دون الإشارة إلى أنه لا يوجد تشابه ، أياً يكن ، بين رسالة المسيح وتعصب الحروب الدينية التي مزقت العالم المسيحي ، وحتى دون ذكر المجزرة الرهيبة المجنونة التي نزلت باليهود في أوروبا الهتلرية ؟ أوليس من المناسب كذلك في هذا المقام الالحاح على أن تجليات العقيدة الواحدة قد نتج عنها في الغرب بُنى اجتماعية مختلفة لا في الزمان فقط ، بل في المكان أيضاً ؟ وهل هناك في الوقت الحاضر من توافق أو تشابه ، في القارة الاميركية مثلاً ، بين كاثوليكية الجنوب وبروتستانتية الشمال ؟ إن المعضلة لا تتسم مع ذلك في الاسلام بالحدة نفسها . فحتى مع الموافقة على أن العوامل الدينية لم تكن الاسباب الوحيدة لتفسير التكوين التاريخي والتطور الاجتماعي ، يبقى من الواجب ملاحظة أن طابع الدين ظل بعيد الغور في البلاد الاسلامية بسبب نوعيته بالذات . وما يقال غالباً عن تحجّر الفلسفة الاسلامية واصالة حضارتها المبدعة زعم باطل ظالم . فهاهو الاسلام يؤكد طموحه السياسي على المستوى العالمي ويتابع انتشاره بانتظام ، ولا سيما في أفريقيا السوداء . واذا نُظر إلى كيان الاسلام ووحدته ، تبيّن أنه ليس مجرد جسم ميت نقشت عليه ذكرى ماضٍ مجيد ، وإنما هو واقع حي حقاً .

وينبغي أن نشير بشكل سريع في هذا السياق إلى الخصائص الرئيسية

لمواقف الاسلام النفسانية الثلاثة حيال النظريات السياسية الحديثة (٥) ، مركزين انتباهنا بصورة أساسية على الجوانب القانونية . فردّ الفعل الأول ، ويتسم بطابع المحافظة ، يجعل من الدين المظهر الأوحد والأسمى والأبدى ، للقانون الواجب اتباعه ، وهو عبارة عن نهج تنظيمي مطلق لحياة المؤمنين الروحية والزمنية معاً . وهدف هذا الموقف رفض كل المؤثرات المتباينة ، وهو مطبق عملياً في بعض دول الجزيرة العربية . ويسعى الموقف الثاني إلى الجمع بين استلهام الدين بشكله المتوارث ، واستلهام المؤثرات ذات النمط التحديثي . وهذه فلسفة الأكثرية الساحقة للبلدان الاسلامية التي قد تكون باكستان أشهر أمثلتها ، إن لم تكن مثلها المبين . فقد أعدّت هذه الدول لنفسها دستوراً حديثاً ، لكنها تكرّس الاسلام ديناً قومياً في الوقت نفسه . وقد تختلف نسبة التأثير المزدوج ، وليس من المؤكد أبداً أن يراوح الاستيحاء البحت من الدين مكانه في المستقبل ، فاسحاً المجال للمؤثرات الخارجية ، بل على العكس . ورد الفعل الاخير يتجه إلى استبعاد الاسلام جزئياً أو كلياً لحساب الايديولوجيات الاجنبية ، وهو أقل النزعات أهمية بفارق كبير . فلقد فصلت تركيا الكمالية بين الروحي والزمني ، عاهدة بالدين إلى وجدان الفرد . وقليلون جداً هم « التقدميون » المسلمون الذين يجرؤون على اقتراح علمنة الافراد أنفسهم . وعلى كل حال ، فان مثل هذا المشروع غير معقول ولا واقعي لأنه يصطدم مواجهة بكتلة المؤمنين الذين يحتفظون ، بأكثريتهم الكبرى ، بموقف ديني محافظ .

ويدل التاريخ على وجود ثابتة مطلقة في الحضارة الاسلامية كانت متمحورة منذ البدء تمحوراً تاماً حول الله ، وما تزال كذلك . وهذه الظاهرة

(٥) ح . صعب ، « نماذج اسلامية عن التحديث في الشرق الأوسط » في « نهضة العالم العربي » وهو عنوان ندوة عربية عقدها في لوفان – غاملبو ، أنور عبد الملك، وعبد العزيز بلال ، وحسن حنفي ، ١٩٧٢ ، ٥٥١ صفحة ، ص٢٧٧ –٢٩١ ، انظر ص ٢٨٢ – ٢٨٥ .

التي غالباً ما تخفى على الفكر والتحليل الغربيين الحديثين تضفي على الإسلام طابع الديمومة . وربما كان ديكارت الذي تغذي فلسفته ومنهجيته التفكير الأوروبي اليومي قد أحدث أعمق شرخ بين الشرق والغرب . فهو باختياره الاتجاه العقلاني قد حوّل الثقافة الأوروبية من ثقافة « تعتبر الله مركز الكون » إلى ثقافة « تعتبر الانسان مركزه »(٦) . وقد سبق أن جرى في القرن الحادي عشر نقاش مماثل في الاسلام حسمه الغزالي لمصلحة الدين . وبالفعل ، فانه منذ ذلك الحين أخذ البحث داخل الاطار الاسلامي لعالم التفسير ، وهو عالم سامٍ تنتهي اليه كل العلوم الاخرى ، « يجري حسب الشريعة الاسلامية ، لا حسب منطوق العقل ، سواء كان هذا المنطوق متوافقاً مع الاسلام أو لم يكن »(٧) . وعلى هذا يبقى الله المرجع الرئيسي للفكر الاسلامي ،سواء في علوم الدين أو القانون أو السياسة . ولا تقتصر أحكام التنزيل على هداية المؤمن وتنميته وتحسينه ، بل تكفل كذلك قانونية الدين وديمومته غير المدافعتين . ويبقى هذا الدين محفوظاً في « كتاب » واضح وكامل ، « تبياناً لكل شيء »(٨) . وتبقى كلمة الله هي كلمته ، وتبيّن السبيل الواجب سلوكه للارتفاع نحو الكمال ، هدف الانسانية الأساسي والاخير . وهذه هي الغاية التي ترسمها القاعدة الإلهية للمجتمع . ويضطلع الدين بصورة مباشرة بتنظيم الحياة الروحية والدنيوية للفرد والجماعة ، رافضاً وساطة كهنوت قد يحتكر الدين ويتصرف به على هواه . والاسلام دين المطلق والإلهي

---

(٦) حسن حنفي ، « لاهوت اوناسات » ، في « نهضة العالم العربي » ، لأنور عبد الملك ، ص ٣٣ — ٢٦ ، لا سيما ص ٢٣٤ .

(٧) عبد الرحمن بدوي « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ، باريس ، ١٩٧٢ ، جزءان . الجزء الأول « الفلاسفة المشتغلون بعلوم الدين » ، ص ٨ .

(٨) النحل/٨٩ ؛ وكذلك : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ا م ٣٨)

والعقلاني . وعلى العقل البشري أن يتوافق والنهج المنزل . وليس الدين تجريداً ، بل هو على العكس من ذلك ظاهرة مجسّدة تماماً . وينبغي أن يدرك بكليته ، وخارج حدود الزمان .

إن ازجاء بعض التسويغات ضروري في هذه المرحلة من البحث . وسنقتصر بالفعل في هذه الصفحات على تحليل النظرية القانونية الاسلامية « الكلاسيكية » التي تم جمعها في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين ، والتي لم تكد تتطور خلال قرون طويلة من الهيمنات المغولية والعثمانية ثم الأوروبية. وسننوه مراراً بالنبي محمد الذي لم يسس ، إلى جانب تبشيره بالاسلام ، غير كيان سياسي صغير كان ينبغي أن تكون مشكلاته مختلفة تماماً عن المشكلات التي يواجهها العالم الاسلامي المعاصر . كما أننا سنستشهد بأحاديث منسوبة اليه ، حتى وإن كان مشكوكاً تاريخياً في صحتها(*) ، لأنها مفيدة وتجسد بشكل ما الفكرة التي يكوّنها المسلمون عن الاسلام ، ولأنها أسهمت من جهة ثانية في صوغ نوع من السلوك الخلقي. وسنعالج ترسّخ الشخصية البشرية في الاسلام ، بالرغم من أن الملاحظة الخارجية والسطحية قد تثبت عكس ذلك لأن معظم البلدان الاسلامية متخلفة اقتصادياً . وبالفعل فان تطور الحضارة المادية يعكس عن الانسان صورة أنبل وأشرف . فهو حين لا يكون رازحاً تحت وطأة الفقر ، يكون مرموقاً ويزداد احترامه لنفسه ، ويتمتع بالتعلم والمعرفة وأوقات الفراغ . وسنتوسّع أخيراً في بسط المفهوم الاسلامي التقليدي البالغ الرفعة في انسانيته وروحه السامي في مجال العلاقات الدولية ، بغض النظر عن أن الشعوب الاسلامية وجدت نفسها ،

(*) درجنا على نقل هذه الأحاديث بنصوصها العربية في كل مرة نعثر عليها في المظان التي بين أيدينا ، وعلى ترجمتها عن النص الفرنسي عندما لا يحالفنا الحظ في العثور على النص العربي . (المترجم) .

فور خروجها من صراعها الذي كان أحياناً عنيفاً ودامياً مع الاستعمار الأوروبي ، منخرطة بحكم الظروف في معظم الصراعات التي استجدّت في الشرق الأوسط ، وشبه القارة الهندية — الباكستانية ، وقبرص ، وكردستان ، وارتيريا ، والفيليبين مثلاً . ولا نخشى أن يظهر عرضنا مضاداً للتاريخ ، بل « رجعياً » بالمفهوم الصحيح للفظة . فلم نقصد قط في الواقع أن ندرس القانون الاسلامي في تطبيقاته الحالية الاستثنائية ، ولا أن نحلل موقف الافراد أو الدول من نظم الزامية تحدّد سلوكاً ينتج عنه تعريف القانون المعمول به في الحقيقة . وإننا لنرفض « الترويج » لمقارنات مرتكزة إلى تنظيمات قانونية من نوع خاص ، أو حتى عقد مثل هذه المقارنات ، للتدليل على تعارض النظرية القانونية الكلاسيكية المحتمل(٩) مع متطلبات الخلق الدولي المعاصر ، أو البرهنة بالعكس على اتفاقها ، بل توافقها ، مع هذه المتطلبات(١٠) . وسنحاول أن نبرز ، من خلال منظور عام ، الجوانب الانسانية للمعتقد الاسلامي ، أو ، على الضد من ذلك ، جوانبه الاكراهية .

ولنذكر في الختام أننا لم نحاول تحليل الطريقة التي يحكم بها المسلمون على القوانين الغربية الخاصة بـ « الخُلُق الدولي » . فلا بدّ أن تكون مبادىء التحررية الفردانية الأوروبية الرائعة قد تراءت نظرية جداً لأعين بعض الشعوب التي اضطهدها الاستعمار . وما كان التساؤل ليخلو بالطبع من فائدة . إلا أن في وسع المرء أن يتخيل بسهولة أنه تأكد جيداً للسوداني أو

---

(٩) ماجد خدوري ، « الحرب والسلم في قانون الاسلام » ، بلتيمور ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٢ ، ٣٢١ صفحة .

(١٠) غنيمي ، « المفهوم الاسلامي » . أو أنظر كذلك ، ولكن في موضوع من نوع خاص ، م ، ق ، عرقسوسي ، « القرآن والمعاهدات الانسانية » ، جنيف ؛ بحث مستخرج من « المجلة الدولية للصليب الاحمر » ، ١٩٦٢ ، ١٢ صفحة .

الفلسطيني أو العراقي أو « الهندي » المسلم ، أن الثورة الديمقراطية الانكليزية الشهيرة التي قامت في القرن السابع عشر ، كانت ثورة نظرية ومبهمة .. ولا بدّ أنه كانت لمعلنات الثورة الفرنسية عن « الحرية والمساواة والاخاء » أصداء نشاز في مسمع المقاتل في جيش التحرير القومي الجزائري(١١) . وما كادت الجراح التي خلّفها الاستعمار تندمل حتى ظهر أمر جديد كان قد بيّت في ليل . فالاسلام يصم الغرب في الواقع بعدم الانصاف بسبب تعاطفاته الاحادية الجانب مع اسرائيل(١٢) . ولا يستهدف الحذر ، بل المآخذ الصريحة أو الضمنية ، الغرب الليبرالي وحده . وبالفعل ، فانه إذا كان بعضهم يرى في الاشتراكية الماركسية مفهوماً للتضامن والعدالة الإجتماعية قريباً بعض الشيء من الاسلام ، فانهم يرفضون على وجه العموم الحادها ، ولا ينسون أن في الاتحاد السوفياتي مسلمين مهانين أو حتى مضطهدين بسبب دينهم ، على الرغم من المبادىء المعلنة عن الحرية والإخاء(١٣) . ولعله كان من المناسب الاشارة في نهاية هذه المقدمة العامة إلى رد الفعل المزدوج حيال الايديولوجيتين اللتين تقتسمان العالم . فعن طريق هذه الاشارة يغدو فهم قناعة المسلمين بصلاح النظم الاسلامية لزمان الحاضر أفضل على ما يبدو .

خاتم الأنبياء

لقد سبق أن كتب كل شيء عن نبيّ الاسلام . فأنوار التاريخ تسطع

---

(١١) ف . السمير ، « الفكر العربي في مواجهة الفكر الغربي » ، في« نهضة العالم العربي » ، لأنور عبد الملك ، ص ٢٩٥ – ٣٠٨ ، ولا سيما ص ٢٩٧ .

(١٢) وهو شعور فياض في العالم العربي خاصة ، وإن لم يكن محصوراً فيه وحده .

(١٣) جوفري هويلر : « المشكلات العنصرية في آسيا السوفياتية المسلمة » ، لندن ، الطبعة الثانية ١٩٦٢ ، ٦٧ صفحة . وكذلك ، جان بروتوا ، « الاسلام والقومية في آسيا الوسطى السوفياتية » ، مجلة « الدفاع الوطني » ، باريس ، أيلول ١٩٧١ ، ص ١٨٤٢ – ١٨٥٧ .

على حياته التي نعرفها في أدق تفاصيلها . والصورة التي خلّفها محمد عن نفسه تبدو ، حتى وان عمد إلى تشويهها ، « علمية » في الحدود التي تكشف فيها وهي تندمج في ظاهرة الاسلام عن مظهر من مظاهر المفهوم الديني وتتيح إدراك عظمته الحقيقية(١٤) . ولا ريب أن تقديم نبي الاسلام يتلوّن تلوينات دقيقة تبعاً لمواقف ثلاثة(١٥): الرغبة النابعة من الود والاحترام، أو من السخرية(١٦) ، في اثبات أن الاسلام هو ، على الأخص ، من صنع رجل ، والسعي إلى اتخاذ تطوّر البيئة الاجتماعية دليلاً لتفسير ظهوره(١٧)، والاعتقاد بأنه كلام الله . ومحمد الذي يوليه المسلمون ولا ريب نوعاً من الاجلال الورع قد يكون من الخطر اساءة تأويله ، هو على وجه الحصر المبشر بالكلام السرمدي ، ولا يتمتع في نظر المؤمنين بالأهمية التي يتمتع بها يسوع المسيح مثلا في نظر المسيحيين . ومع ذلك يبدو الاطلاع على حياته ضرورياً(*) ، نظراً للعلاقة الوثقى بين الرسالة والرسول(١٨) ، فمع أن القرآن يلحّ على طبيعة النبي البشرية البحت ، إلا أنه يجعل منه « أسوة حسنة » يقتدي بها المؤمنون(١٩) .

---

(١٤) روجيه ارنالديز ، « محمد ، او التبشير النبوي » ، باريس ، ١٩٧٠ ، ١٨٧ صفحة . ولا سيما ص ٨ وما بعدها .

(١٥) تور اندراي ، « محمد ، حياته وعقيدته »، نقله الى الفرنسية موريس غودفروا دومومبين ، باريس ، ١٩٤٥ ، ١٩٢ صفحة .

(١٦) هنري لامنس ، « الاسلام ، معتقداته ومؤسساته »، بيروت ، الطبعة الثانية منقحة ومزيدة ١٩٤١ ، ٣٣٤ صفحة .

(١٧) شلهود « مدخل ... » .

(*) نذكر بأن الكتاب موجه للقراء الغربيين الذين يجهلون – ما عدا أهل الإختصاص – كل شيء عن سيرة الرسول . (المترجم) .

(١٨) محمد دراز ، « الإرشاد الى القرآن » ، القاهرة ، ١٩٤٩ ، ١٦٩ صفحة ، ص٣ وما بعدها .

(١٩) الأحزاب /٢١ .

ولم يكن محمد على الصعيد التاريخي مبشراً بدين وحسب ، بل كان كذلك مؤسس سياسة غيّرت مجرى التاريخ ، وأثرت في تطور انتشار الاسلام فيما بعد على أوسع نطاق . ومعرفة سيرة النبي ضرورية لأن السنّة التي نقلت عنها تشكل جزءاً هاماً من القانون والخُلُق الاسلاميين . فمن الملائم إذن وصف شخصية النبي تبعاً للصورة التي خلّفها عن نفسه في ضمير المسلمين(٢٠) .

ولد محمد(٢١) حوالي سنة ٥٧٠ — ٥٧١ م من أرملة شابة لم تلبث أن ماتت بعد بضع سنوات من انجابه . وعاش بكفالة جده ، ثم كفالة عمه ، حياة شاب متحدّر من الاوليغارشية الملكية ، من أسرة لها مكانتها ، وإن كانت قليلة الغنى . وتحدّثنا كتب السيرة أنه كان يتحلّى ، وهو ما يزال يافعاً ، بثقة مواطنيه به ، وبالدأب على مناصرة الضعفاء والمظلومين ، والاهتمام باحلال السلام بين القبائل وضمان العدل . وتزوج في الخامسة والعشرين أرملة غنية من أقاربه تكبره بخمسة عشر عاماً ، عرضت عليه الزواج ، رغم فارق السن ، مدفوعة بتقديرها عن حق اصفاته النبيلة . وأمّن له هذا الزواج اليسر والرخاء ، فكان يقضي أوقات الفراغ من عمله بالتجارة في العزلة والتأمل في ما بلغته الأقوام العربية من التردّي الخلقي . كما كان يخلو — قبل رسالته بثلاثة أعوام — إلى غار حراء خلال شهر رمضان للتبتّل وتوزيع الطعام على الفقراء . وفي عام ٦١٠ م ، وكان في الأربعين ، تقريباً بدأ يتلقى الوحي الإلهي . وبعد ثلاث سنوات أبلغه الملاك جبريل أن ينشر الرسالة التي نُذر لحملها . واقترن منذ ذلك الحين دوره نبياً بدوره

---

(٢٠) د . رينيه ، وسليمان بن ابراهيم ، « الشرق كما يراه الغرب » ، بحث نقدي ، باريس ، ١٠٤ صفحات .

(٢١) لقد طلق عليه جده هذا الاسم ، وسمته أمه أحمد ، وهما اسمان مشتقان من جذر عربي واحد يعني « المحمود » و « المشكور ».

مبشراً بالدين ، « وكان عام ٦١٢ م منطلق مهمته رسولاً للاسلام ، المهمة التي شطرتها الهجرة شطرين متساويين تقريباً : عشر سنوات في مكة مسقط رأسه ، وعشراً أخرى في المدينة موطنه الجديد الذي مات فيه »(٢٢) عام ٦٣٢ م ، وقد نيّفت سنه على الحادية والستين بقليل .

ولم يكن من ضمن رسالته أن يبطل ما انزل من قبله ، بل أن يصدّقه ناقضاً ما لحق الكتب السماوية من تحريف وانتهاك . وكلّف تطهير تعاليم الرسل السابقين من كل مخالفة ، والتوسع فيها وتتميمها لتغدو ملائمة للبشرية جمعاء في كل زمان ومكان . وقد شكل محمد باعلانه وحدانية الله خطراً سياسياً . وألف الفريق الضئيل الذي اعتنق الاسلام منذ البداية جسماً غريباً عن المجتمع المكي . وكان للدعوة إلى التوحيد ، وما تنطوي عليه من رفض المذهب الاتباعي في عبادة أصنام الآباء والأجداد ، سلطان وجد المجتمع نفسه معه مهدداً بالذوبان . ولا ينحصر الدافع إلى معارضة أعيان مكة ووجهائها للدعوة الجديدة — وهي معارضة طبيعية ومعقولة في الاعتبارات الاقتصادية ، ولا في الخوف من ضياع هيبتهم المعنوية التي كانت تؤمنها لهم مواسم الحج إلى الأوثان ، كما يزعم بعض المؤلفين الغربيين . فليس في القرآن بالواقع ما يسمح بمثل هذا التفكير . كما أن العرب الذين كانوا كانوا آنذاك جاحدين ضالّين عبروا عن عدائهم بألفاظ دينية وسياسية بالدرجة الأولى . ومن شأن وثنية ذات طابع قومي — حتى وان لم يكن أصحابها شديدي التمسك بها — ألاّ تغفر التخلّي عنها حين يؤدي إلى قطع الرابطة الدينية التي تشدّ أعضاء المجتمع بعضهم إلى بعض . وقد كان لزاماً أن تتحول المعارضة الدينية ونتيجتها الطبيعية التي هي الصراع الاجتماعي إلى

---

(٢٢) دراز « الارشاد ... » ، ص١٥ و١٦. والحقيقة أننا لو حسبنا السنوات الثلاث الأولى التي كان محمد قد تلقى فيها الوحي دون أمر بنشره بين الناس ، لكان مجموع السنوات التي قضاها في الدعوة بمكة ثلاث عشرة ، وفي المدينة عشراً .

نزاع على السلطة. وأما خصوم محمد « فقد أدركوا تمام الإدراك أن الدخول في عقيدته يعني أن يتخاوا إلى حد ما عن لحمتهم القومية ، وان الاعتراف بسلطانه معناه القطيعة مع النظام الاجتماعي السابق المبني على العرف والعادة ، والمحصور عملياً في أيدي بعض الزعماء ... وهذا ما فهمه أعداء محمد قبل أن يفهمه هو ، بفعل البصيرة التي يسبغها الحقد »(٢٣) .

وما أن شعر محمد بالخطر حتى أجبر فريقاً صغيراً ممن آمنوا بدعوته ، وكانوا مهددين بشكل خاص ، على الفرار إلى الحبشة ، ثم ما ابث أن نظم هجرة اتباعه بالتدريج إلى يثرب التي ستعرف فيما بعد باسم « المدينة » . وائتمر المكّيون لقتل النبي . وعلم بالأمر ، وتمكن من النجاة بشبه معجزة بمساعدة شجاعة من ابن عمه علي ، كما تقول كتب السيرة . وفي المدينة استقبل محمد بالتهليل في شهر تموز من عام ٦٢٢ م(٢٤) ،وكانت « الهجرة » التي يحدد بها المسلمون مطلع سنتهم والتي تعتبر بداية التاريخ الاسلامي . وتعني اللفظة حرفياً ترك البلاد إلى أخرى ، والمنفى ، والنجاة بالنفس . أما الدين فقد أضفى عليها معنى خاصاً هو الخلاص من الجهل ، ورفض الشر ، واطّراح الكفر ، وبكلمة واحدة تكون الهجرة فعل إيمان(٢٥) . ومن المفيد التذكير بأن الهجرة « ابتعاد طوعي ، وإن يكن محدداً بأسباب لا ارادية »(٢٦) يتجدد بلا انقطاع إذا حدث اذلال أو اضطهاد . وعلى

---

(٢٣) اندراي ، « محمد » ، ص ١٢٤ .

(٢٤) ت ، و ، ارنولد ، « The Preaching of Islam, A History of the Propagation of the Muslim Faith » ، لاهور (اشرف) ، الطبعة الثالثة ١٩٦٨ ، ٥٠٨ صفحات ، ص ٢١ وما يليها .

(٢٥) الانفال / ٧٤ . ونص الآية هو « والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك المؤمنون حقاً ، لهم مغفرة ورزق كريم . (المترجم) .

(٢٦) دراز « الارشاد ... » ، حاشية ص ١٥ .

المسلم أن « يهاجر إذا اقتضى الأمر ليجاهد في سبيل الله حتى يزول كل ظلم » (٢٧) .

وكثيراً ما يذاع أن محمداً بيّن في المرحلة الأولى من دعوته أفكار الإسلام العقدية الأساسية ، ثم بسط في زمن لاحق طرق العبادة واقامة الشعائر . والتشريع الاجتماعي والجزائي ، وجماع الشريعة القرآنية التي قام عليها الاسلام في أوائل عهده . وبعد أن كانت دعوته عربية بشكل أساسي في مكة ، غدت عالمية الطابع في المدينة . وقد أكد النقد التاريخي هذا التكهن بصورة جزئية على صعيد تسلسل الاحداث بمفهومه الدقيق . غير أن المسلم يعلّل الوقائع بشكل مغاير . فليس للتنزيل بالفعل في نظره مظهران ، مظهر ديني وآخر اجتماعي سياسي . بل هو يتمثله على العكس من ذلك كلاً مقدّماً بشكله الاجمالي . واعتمد الاسلام في أول أمره الأناة والاقناع ، وما كان للمرحلة التشريعية أن تتحقق إلا حين تكوّن جنين مجتمع تضامني . وعليه يكون هذا المجتمع قد ظهر منطقياً في مرحلة تالية على مرحلة التبشير بالحياة الآخرة (٢٨) . وفي مكة بدأ الاسلام باعداد الافراد — المسلمين الأوائل — الذين كانوا بحاجة ، وهم بعدُ أقلية مضطهدة ، إلى خُلُق لا إلى تشريع اجتماعي ما كانوا ليستطيعوا أن يطبقوه . وفيما بعد أقام الاسلام بالمدينة من الافراد الذين سبق اعدادهم عن طريق الدين مجتمعاً قائماً على المساواة والتعاون وتبادل المنافع ، ومزوّداً بنظم موحى بها من الله أو مستلهمة من نور هدايته . ولا يقلّل هذا التسلسل الزمني للاحداث الذي يرسم مسار

---

(٢٧) سعد الدين الجيزاوي « على هامش الدراسات الاسلامية » ، القاهرة ١٩٦٧ ، ١٢٣ صفحة ، ص ٨٢ — ٨٩ .

(٢٨) رشدي فقار ، « تأملات في الإسلام ، أسس الاعتقاد والمظهر الاجتماعي » ، باريس ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٣ ، ١٠٣ صفحات ، ص ٩١ .

ولادة المجتمع الاسلامي من طابع الدين الشمولي ، بل هو على العكس يعظّم من شأنه .

ومنذ استقر النبي محمد في المدينة ، غدت حياته جزءاً لا ينفصل من التاريخ الاسلامي . فقد نقلت الينا فِعاله وتصرفاته في أدق تفاصيلها . ولم ينس محمد قط وهو يؤدي دور رجل الدولة رسالته السماوية نبياً ومبشراً ، كما لم يتوانَ لحظة في اظهار ورعه وتقاه (٢٩) . ولما كان منظّماً شديد الحيوية ، فقد أثبت نضالية في الدفاع عن المجتمع الاسلامي الجنيني ، وفي بث الدعوة التي عهد اليه ببثّها أيضاً . وبالرغم من قتاليته ومنافحته ، فقد كان يعفو عند المقدرة ، لكنه لم يكن يلين أو يتسامح مع أعداء الدين . ويبدو أن مزايا النبي الثلاث ، الورع والقتالية والعفو عند المقدرة(٣٠) ، قد طبعت المجتمع الاسلامي في ابّان قيامه ، وجسدت المناخ الروحي للاسلام الاتّباعي . ولا تنفك الاحاديث الشريفة والسيرة النبوية تصوّر في الأذهان كرم الرسول وتواضعه ، كما تصور استقامته ونقاءه ولطفه وحلمه . وكما يظهره التاريخ قائداً عظيماً ملء قلبه الرأفة ، يصوّره كذلك رجل دولة صريحاً قوي الشكيمة « ديمقراطياً » . ولقد استطاع بدبلوماسيته ونزاهته أن ينتزع الاعتراف بالجماعة الاسلامية عن طريق المعاهدات(٣١) ، في الوقت الذي كان النصر العسكري قد بدأ يحالفه . وإذا تذكّرنا أخيراً على الصعيد النفساني هشاشة السلطان الذي كان يتمتع به زعيم من زعماء العرب ،والفضائل التي كان أفراد المجتمع يطالبونه بالتحلي بها ، استطعنا أن نستخلص أنه لابد أن يكون محمد الذي عرف كيف ينتزع رضا أوسع الجماهير به انساناً فوق مستوى البشر حقاً ، وانه لا بد أن يكون نبياً حقيقياً من أنبياء الله .

---

(٢٩) مكسيم رودانسون ، « محمد » ، باريس ١٩٦٨ ، ٣٨٣ صفحة ،ص٢٥ وما بعدها .
(٣٠) انظر «كيف نفهم الاسلام ؟» ص ١١٨ من الترجمة العربية .
(٣١) صلح الحديبية مع أهل مكة .

العقيدة :

ليس الاسلام ديناً فقط ، بل هو حياة جديرة أن تحيا في الوقت الحاضر(٣٢) . ولفظة « religion » الغربية لا تعبر إلا جزئياً وبشكل غير كامل عن المفهوم الاسلامي للكلمة — (دين) — الغامضة المعنى غموضاً شديداً والمجهولة الاصل الوضعي في العربية . فقد تعني كلمة « دين » في الاسلام الحقيقة ، والعرف ، والتصرّف السويّ ، والموقف السليم(٣٣) . وتجمع بمعناها الواسع الايمان والاسلام والاحسان . فلقد بيّن الله في رسالته إلى الناس الحقيقة والشريعة ومكارم الاخلاق . فالحقيقة تتصل بالعقل(٣٤) ، والشريعة بالارادة ، ومكارم الاخلاق بالوجدان . والصلة بين عناصر هذا التعريف الثلاثة الأساسية وثيقة لا تنفصم عراها . يؤكد ذلك أركان الإيمان ، وهي الايمان بالله ورسوله وما أنزل اليه والرسل والكتب التي انزلت من قبل والملائكة واليوم الآخر(٣٥) . ويميّز الربط بين طرف « الإيمان » المبدئي وطرفه النهائي طبيعة الاسلام الخاصة . وهي أنه « توحيد أخروي » (٣٦) ، يعزّز وحدانية الله فيه أنه الديّان يوم الحساب . والحق أن أبلغ الفقرات القرآنية تأثيراً هي تلك التي تتصل بوحدانية الله الذي تسبّح كل صفحة من صفحات « الكتاب » بجلاله ورحمته وتنزّهه عن المادة . والتوحيد الذي

---

(٣٢) سيد عامر علي ، « روح الاسلام ؛ تاريخ تطور الاسلام ومثله العليا ، مع سيرة للنبي » ، لندن ، الطبعة الثانية منقحة ومزيدة ، ١٩٢٣ ، ٥١٥ صفحة ، ص ١٧٨ وما بعدها .

(٣٣) عمر فروخ ، مدخل لترجمة ابن تيمية
« On Public and Private Law in Islam, or Public Policy in Islamic Jurisprudence » بيروت ، مكتبة خياط ، ١٩٦٦ ، مائتان وصفحتان .

(٣٤) شيون ، « كيف نفهم ... » ص ١٣ — ١٤ .

(٣٥) النساء / ١٣٦ ، والبقرة / ٢٨٥ .

(٣٦) يواكيم مبارك ، « الاسلام » ، باريس ، ١٩٦٢ ، ٢١٤ صفحة ، ص ٥٧ .

لا يتزعزع يضفي على الاسلام أكثر صفاته تأصّلاً ، ألا وهي أنه دين المطلق وقوة الاقناع .

والصورة الحميمة التي يكوّنها المؤمن عن الله هامة وجوهرية في النطاق الذي تحدد له فيه أعماله الفردية ، وتحدّد بالتالي حياة الجماعة داخل المجتمع . ولم تحل مفارقة الاله وقدرته الكلية دون ذكر صفاته ، لأنها الوسيلة الممكنة الوحيدة لتقرير العلاقة بين المطلق والنسبية الدنيوية والبشرية التابعة له . ويساء أحياناً ادراك المفهوم الاسلامي عن الله في الغرب الذي يصوّره طاغية عديم الشفقة يلعب « بالبشرية كما يُلعب بالاحجار على رقعة الشطرنج »(٣٧). لكن الرأفة والرحمة هما ، على العكس من ذلك ، من أعظم الموضوعات المطروقة في القرآن . وهناك شواهد بليغة كثيرة على العناية الإلهية بجميع الناس(٣٨) . والله حي ، قادر على كل شيء ، رحيم ، محسن ، رؤوف ، لكنه مالك يوم الدين واليه المآب والحساب . ويُشيع خضوع المسلم الدائم لمشيئة الله جواً من التدين يغمر وجوده ويشكل مجموع العوامل الأساسية في دفع عجلة حياته الخلقية . والحق أن « ذكر الله »(٣٩) الذي يُبتهل به كثيراً ، والذي يرد على الالسنة كل يوم في أثناء الكلام العادي ، لا بد أن يفرض الفضائل في الحل والترحال . وقد أسهم هذا المفهوم للاله كذلك في خلق « أسلوب عمل » مطابق للعقيدة الدينية وآفاقها الروحية . والخشية من يوم الحساب ليست أبداً في هذا السياق خوفاً أو جزعاً ، إنها توضح بالاحرى جوهر الورع ، ووعي شرف المسؤولية الملقاة على عاتق الانسان (٤٠) .

---

(٣٧) عامر علي ، « روح الاسلام » ، ص ١٥٠ .

(٣٨) نذكر على سبيل المثال قوله : « ولقد خلقنا الانسان ... ونحن أقرب اليه من حبل الوريد . » (ق / ١٦) .

(٣٩) انظر البقرة/١٥٢ . وانظر كذلك شيون « كيف نفهم ... » ، ص ١٨٠ — ١٨٢ .

(٤٠) اندراي ، « محمد » ، ص ٧٣ .

ويؤلف الايمان بالرسل الذين جاءوا قبل محمد ، وبالكتب التي أنزلت اليهم، مادتي إيمان متماثلتين . ويتمثّل المفهوم الاسلامي على الشكل التالي : لقد بعث الله إلى الناس بما يرشدهم ويهديهم تبعاً لمختلف مراحل التطور التي مرت بها الانسانية . والقرآن هو آخر ما أوحى به الله ، ومحمد خاتم الأنبياء بُعث به لاتمام ماسبق من تنزيل وتصحيح ما أصابه من عوج. وهكذا انبغى أن يعترف المسلم بالاديان الموحّدة السابقة ، مع علمه في الوقت ذاته بأن معناها قد حرّف ، وأن من واجبه أن يطرح كل تزييف مخالف للعقيدة الاسلامية ، وعلى الاخص ما ينتهك مبدأ وحدانية الله . ويتأكد تفوق الوحي القرآني ،علاوة على هذا،من واقع تأخره في الزمن وكونه آخر بلاغ إلهي (٤١) والجمع بين الايمان والشريعة وثيق للغاية ، لا في الاسلام وحسب ، بل في جميع الاديان التي بعث بها الله الهادي والشارع الأوحد إلى العالم . ولقد أخبر عن مشيئته بواسطة أنبياء كثر (٤٢)حمل بعضهم كتباً سماوية . ويقدم الإسلام، وهو ختام التنزيل ، إلى الانسان المحتاج للايمان والمعرفة قاعدة تهديه في كل لحظة ، سواء في سلوكه الشخصي أو في علاقاته بالله وببني جلدته . قاعدة يمثل العمل بها « الشرط اللازم للراحة الاخيرة والسعادة الأبدية » (٤٣) .

والايمان بالملائكة والشياطين يبيّن أن الله يهيمن على الكون الروحي كما يهيمن على العالم المادي (٤٤ . فالملائكة أجمعون قائمون من حول الله يطيعونه بصورة سلبية . وقد حلت اللعنة على إبليس لرفضه السجود للانسان

---

(٤١) الشيخ محمد عبده ، « رسالة التوحيد » ، مترجمة إلى الفرنسية مع مقدمة عن حياة الشيخ محمد عبده وآرائه بقلم ب . ميشال والشيخ مصطفى عبد الرازق ، باريس ، ١٩٢٥ ، ١٤٩ صفحة ، ص ١١٢ وما بعدها .

(٤٢) « ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت » (النحل / ٣٦) .

(٤٣) دراز « الارشاد ... » ، ص ٦٦ .

(٤٤) محمد بركة الله ، « الخلافة » ، باريس ،١٩٢٤، ١٠٤ صفحات ، ص ١٩ .

الذي تم خلقه(٤٥) ، و « قد أمهل حتى يوم القيامة فاستغل المهلة لاضلال البشر »(٤٦) . ويساعده على ذلك فيما يبدو بعض الشياطين ، بعض « الجن » ممن ينسب اليهم عدد من الشرور والاعمال السيئة(٤٧) .وقد وهب الله الإنسان موهبتين معجزتين : العقل والحرية . ويدعوه التنزيل إلى مجانبة الخطأ ، وينذره بأن عليه أن يقدم حساباً عما قدمت يداه أثناء حياته الأولى ولسوف يصلى الآثمون عذاب النار الذي يلمّح اليه القرآن تاميحاً ، بينما يدخل الصالحون الجنة التي وصف نعيمها بعبارات حافلة بالصور . ويؤلف الاعتقاد بالنعيم أو بعذاب النار في الحياة الآخرة ، إلى جانب الشهادة بوحدانية الله ، دعامتي الاسلام الاساسيتين .

وإذا كان الاسلام في الاساس بسيطاً ومنطقياً ، فانه لم يتوسع في تأمل لاهوتي متكلّف . فالعقيدة الاسلامية مثبتة بالفعل في القرآن . ولم تكن الغاية من العلوم الدينية التي قامت فيما بعد إلا العودة إلى الوحي الإلهي كما فصّله الله في الكتاب الذي يضم كلامه . ولما كانت العلوم الدينية الاسلامية تدور أساساً حول التوحيد والصفات الإلهية ، فانها تبدو وكأنها القريب المسكين لـ « القانون » . ويستحق هذا التأكيد في الواقع أن توضَّح فروقه الدقيقة ، لأن الاسلام لا يفرق بين المفهومين . فالتأمل « الديني » لا يتعرض إلا لما يهمّ الانسان ، ألا وهو صفات الله لا طبيعته . ولقد نما علم الكلام على الاخص تحت وطأة الخصومات السياسية والاجتماعية خلال القرنين الأولين للهجرة ، بوصفه علماً منفصلاً عن الفقه . وتحدّدت أبحاثه منذ البداية ، وكانت الموضوعات الوحيدة الكبرى التي أرفدت مناقشاته تتعلق

---

(٤٥) لم يتفق المؤلفون المسلمون على ابليس ، ملك هو أم جني .

(٤٦) هنري مس ، « الاسلام » ، باريس ، الطبعة التاسعة ، ١٩٦٦ ، ٢٢٣ صفحة ، ص ١٠٧ .

(٤٧) ليس الجن جميعاً أشراراً ، فبعضهم مؤمنون . انظر سورة الجن . (ولا سيما الآية ١١ : « وانا منا الصالحون ومنا دون ذلك » . (المترجم) .

بحرية الانسان في اختيار أعماله . وحاول أن يثبت كذلك صحة الاسلام ورفعته بالنسبة للديانتين الموحّدتين الأخريين . وبدا تأليه المسيح بصورة خاصة ، كما بدا جحد رسالة محمد ، أمرين بغيضين وغير معقولين . وبالمقابل فانه لما كان الاسلام قد جاء بنظام حياة يتصل بكل الاعمال اليومية ، فقد راح الفقه يشهد انتشاراً واسعاً ، وينتج عدداً لا يحصى من الابحاث . ونمت هذه الابحاث بشكل مستمر تبعاً لاتّساع المجتمع الاسلامي وتطور المشكلات الاجتماعية التي صادفته . وهكذا فانه ، حتى حين اتّسم الاسلام بسمة الدين التشريعي ، ظلت المعرفة بأمور الدين أفضل في نظر العقيدة الاسلامية من دراسة القانون الذي ليس سوى لازمة هذا الدين الطبيعية وتجسيده المادي . ويمثل الدين ركيزة لكلّ شامل وأوحد لا تنفصل فيه مدركات الايمان عن مدركات القانون ، وليس الاسلام ديناً ونظاماً ، ولا استقامة رأي ومنهجاً تشريعياً ، وإنما هو « استقامة رأي قانونية » (٤٨) ، إنه شريعة الله .

الشريعة

القرآن والسنة النبوية(*) مرتكزاً الشريعة . ويُعمد إلى شرح هذين المصدرين الاصليين بالتفكّر البشري ، والاجماع ، والقياس ، وتستكمل الشروح إلى حد ما ، وبشكل استطرادي ، عن طريق المعنى الشائع للرفاهية العامة ، أو العرف المحلّي ، شرط ألا تتضمن هذه الاسهامات المختلفة ما يتنافى بشكل صريح مع المعتقد . وتؤلف معاً الشريعة التي تبيّن « صراطاً

---

(٤٨) شيون ، « كيف نفهم ... » ، ص ١٣ و ١٤ .

(*) ورد في النص الفرنسي عبارة « التي تتممه » ، والمقصود بها كما لا يخفى الاستناد في التشريع إلى السنة في كل أمر لم يرد فيه نص قرآني . وقد حذفناها خشية اساءة تفسيرها . والاعتراض بأن القرآن كامل ولا يحتاج إلى ما يتممه . (المترجم) .

واجباً سلوكه » ، أي لا ما ينبغي على المؤمنين الاعتقاد به وحسب ، وإنما الطريقة التي عليهم أن يتصرفوا بموجبها على الاخص ، على هدي إيمانهم . وتحدد الشريعة صلات الانسان الاساسية بالله ، وبابن جلدته ، كما تحدد علاقاته بنفسه . ولم تترك شيئاً للصدفة ، فعينت بصورة خاصة ودقيقة ما هو الزامي ، وما هو مرغوب فيه ، وما هو جائز أو مسموح به ، وما هو محظور تمام الحظر . إنها تشمل مجموع الموجبات المفروضة على المسلم « بوصفه مؤمناً وإنساناً ومواطناً »(٤٩) . وينجم الخضوع للشريعة ، والرغبة في احترام ما فيها من نظم قانونية ، عن الرضا بالدين الذي يفرض مفهوماً عاماً للمجتمع ومستقبله .

ولا بد عند تعريف النص القدسي في الاسلام من ذكر عنصرين ، الأول أنه كتاب منزل أزلي غير مخلوق ، والثاني أنه « قرآن » أي كلام حي في قلب الجماعة . وهو في نظر المؤمنين « غذاء الروح ، وقاعدة السلوك ، وعبارة الصلاة ، وأداة الوعظ والارشاد ، إنه وِرْدهم وتاريخهم ، وقانونهم الاساسي وشرعتهم في جميع ظروف الحياة »(٥٠). والقرآن في نظر المسلمين أهم بما لا يقاس مما هو أي كتاب مقدس في نظر اتباعه . وهو بين الله والانسانية « الوسيط »(٥١) الذي يجعل أي تنظيم كهنوتي غير ذي جدوى ، لأنه مرضي به مرجعاً أصلياً ، وينبوع إلهام أساسياً . وتأثيره الخفي على النفوس ناتج عن صورته الأدبية التي يعتبرها المسلمون معجزة حقيقية تؤكد صحة الاسلام وبعده عن الباطل(٥٢) . وما زال حتى أيامنا هذه نموذجاً رفيعاً للادب العربي تستحيل محاكاته . إنه لا يمثل النموذج المحتذى للعمل

(٤٩) لامنس ، « الاسلام » ، ص ١٠٨ .
(٥٠) دراز ، « الارشاد ... » ، ص ١٨ .
(٥١) روندو ، « الاسلام » ، ص ٣٠ .
(٥٢) جاء كل نبي ، موسى وعيسى ومحمد ، بالخوارق التي تلائم زمانه .

الادبي الأمثل وحسب ، بل يمثل كذلك مصدر الأدب العربي والاسلامي الذي أبدعه ، لأن الدين الذي أوحى به هو في « أساس عدد كبير من المناهج الفكرية التي سوف يشتهر بها الكتّاب »(٥٣). وليس القرآن في نظر أصحاب الرأي المستقيم من المسلمين عملاً انسانياً ، بل هو كلام الله غير المخاوق أوحى به الملاك جبريل لمحمد باللغة العربية . وقد نزل الوحي على النبي منجّماً فكان ينسخ مفرّقاً فور نزوله على عظام الحيوان وقطع الرق وألواح الخشب وسعف النخيل وجلود الغزلان وغيرها ، وشيئاً فشيئاً ، اتضح أن هذه المتفرقات جزء من كل كانت بعض مقاطع منه تنمو بانضياف عدد من الآيات وحلولها في مكانها حسب ارشادات محمد ، من غير رابطة بينها وبين المقاطع الأخرى . وقد استطاعت بعض المكتشفات العلمية الحديثة أن تحدد بدقة ظاهرة التسلسل الزمني لمختلف تجلّيات التنزيل .

وفي عام ٦٥٧ م ، أي بعد خمس وعشرين سنة على وفاة النبي ، كان قد تمّ جمع القرآن الذي اضطلع به نفر من صحابته اشتهروا بالمعرفة والدراية. وأعلنه الخليفة عثمان مصحفاً رسمياً لجميع المسلمين ، وما زال كذلك منذ"ك في العالم الاسلامي بأسره(*) . ويؤكد البيان القرآني في رأي المسلمين طبيعة القرآن الإلهية المعجزة ، نظراً لوحدة الكتاب على الصعيدين المنطقي والأدبي. وهو لهذا موجود منذ الازل . وكان أن تجمّعت الآيات الموحى بها متفرقة وبلا تسلسل زمني ظاهر بعضها إلى بعض ، حسب خطة مقدّرة حتماً من

---

(٥٣) اندريه ميكيل ، « الأدب العربي » ، باريس ، ١٩٦٩ ، ١٢٧ صفحة ، ص ١٣ .

(*) لا بد من الإشارة إلى وجود بعض الفروق في الروايات حتى اليوم ، وأشهرها في عصرنا رواية حفص التي يقرأ بها أهل مصر وشرق أفريقيا والشرقين الأوسط والأقصى ، ورواية ورش ، وهي التالية في الشهرة ، ويقرأ بها أهل شمال ووسط وغرب أفريقيا . ورواية قالون ، ويقرأ بها غالبية أهل ليبيا وموريتانيا وبعض أهالي تونس والجزائر . ورواية الدوري ، ويقرأ بها أهل السودان . (راجع مقدمة الملحق بالمصحف المعلم مقاس رقم ٢ المطبوع في دار المصحف بالقاهرة . (المترجم) .

من قبل ف « لم يسبق أن تم بناء عمل أدبي أو غير أدبي في مثل الظروف التي تمّ بها جمع القرآن . فكأنما هي قطع مفصولة ومرقمة من بناء قديم اريد فقط اعادة بنائه في مكان آخر ،وبالشكل الذي كان عليه في السابق »(٥٤).

وتتضمن السنّة كل ما صدر عن محمد في الأوقات التي لم يكن معهوداً اليه فيها بالرسالة السماوية . فهي ليست إذن « كلاماً إلهياً » على الاطلاق ، ولكنها مع ذلك ذات طابع شرعي على أرفع مستوى . وتشمل ، بما فيها من حديث أو وصف لحدث فريد ، جميع وصايا النبي وتعاليمه الاخلاقية من جهة ، وأعماله وممارساته اليومية من جهة أخرى ، وسكوته الذي ينم عن موافقة ضمنية على ما كان يشهده أو ينقل اليه من أعمال الافراد من جهة ثالثة . وإذا كانت السنّة تستند إلى شخصية النبي التي جمعت تعاليمها وبسطتها فانها سرعان ما أصبحت بطريق التوضيح أو التفسير عنصراً أول من عناصر البناء القانوني الاسلامي . وبعد أن كانت أقوال النبي تتناقل بالشفاه ، قام بعض المتخصصين بجمعها بطريقة منهجية دقيقة رغبة منهم في أن يكونوا من الصالحين . وإذ أخذ المجتمع الاسلامي يتسع باطّراد ، فقد تزايد توضيح النظم القرآنية البحث بالسنّة النبوية التي أسهمت بذلك في وضع القواعد القانونية المثلى(٥٥) . وما لبث هذا المصدر أن غزر وأنتج آلافاً مؤلفة من الاحاديث انطوى قسم منها على مخالفات منطقية ومفارقات تاريخية وزمنية . وحين استقر المقام بأهل الرأي المسلمين (في القرن الثالث الهجري أو التاسع الميلادي) اتخذوا مقاييس لغربلة الاحاديث وكبح جماح وضعها . وأفضى الأمر بعد التدقيق والتصنيف المنهجي إلى تدوين كتب الاسناد التي تاقاها

---

(٥٤) دراز « الارشاد ... » ، ص ٩٢ .

(٥٥) جورج بوسكيه ، « القانون الاسلامي » ، باريس ، ١٩٦٣ ، ٢٠٦ صفحات ، ص ٢٥ وما يليها .

العلماء بالقبول واعترفوا برسميتها(٥٦) . ونما علم الحديث ونتج عنه توكيد صحة الأقوال النبوية .

وينقسم الحديث إلى قسمين : فهناك من جهة سلسلة الرواة الضامنة لصحة الحديث (السند) ، ومن جهة ثانية ، القول أو الحادثة (المتن) . ولم يهتم الفقهاء المسلمون، باعتمادهم طريقة يدهش لها الفكر النقدي الغربي، كثيراً بمادة الحديث نفسها لأنها تعود إلى النبي الذي غدا شبه معصوم ، بل عُنوا عناية فائقة باثبات واقع الرواة التاريخي ، والتحقق من أنه كان في وسعهم مادياً أن يلتقوا بالتواتر والتتابع حتى زمن محمد وصحابته . وكان الحديث يُرفض أن لم تتوافر في الرواة الشروط المطلوبة . وعلى الرغم من أن السنّة هي المصدر الثاني للشريعة ، فقد كان لها بالغ الأثر في المجتمع الاسلامي . لقد زودت النهج التشريعي الاسلامي بدرجة مذهلة من المرونة ، وكان لها من جراء ذلك دور مرموق كعنصر بناء وتماسك للمجتمع الإسلامي بكليته(٥٧) .

وينبغي الاشارة كذلك باختصار إلى فروض العبادة التي تؤلف أركان الاسلام الخمسة ، وتدرس على وجه العموم في باب الشريعة ، من خلال منظور التوحيد الاسلامي العام ، حيث تتجلى طبيعتها الحقيقية . فالصلة بين الدين والشريعة وفروض العبادة تتوثق بالفعل فقط في نطاق الوحدانية المطلقة لله الذي اطلع البشر على مشيئته . وقد تغدو أركان الاسلام الخمسة التي تستمد قوتها الالزامية من التعاليم القرآنية ، إذا نظر اليها نظرة سطحية ، مجرد طقس محدد بصرامة ، أو إجراء آلي يحرص على إقامته بدقة . ولكن على الرغم من أن الاحترام الشكلي شرط لازم لصحتها ، فان لنية المؤمن

---

(٥٦) أشهر هذه الكتب صحيحا البخاري ومسلم .

(٥٧) قيصر فرح ، « Islam, Believes and Observances » ، نيويورك ، ١٩٦٨ ، ٣١٠ صفحات ، ص ١٦٣ .

المعلنة بصورة واضحة صريحة (٥٨) أهمية أولية .

والشهادة أهم أركان الاسلام وأشدها اندماجاً بروحه وجوهره،فهي تمثل في الحقيقة قمة البناء الديني والقانوني ، وتتطلب الاعتراف الشفوي باعتقاد صادق مزدوج : وحدانية الله وصحة الرسالة التي جاء بها محمد . إنها تمزج المجرد والمحسوس ، المثالي والواقعي ، الروحي والمعيش . فالاعتقاد برسالة محمد النبوية يدل على تمييز وبصيرة ، ويتوسط بين النسبي والمطلق ، إنه يربط العالم بالله(٥٩) . ولما كان هذا الاعتقاد برهاناً قاطعاً على التوحيد ، واقراراً لا تحفظ فيه بالشريعة الإلهية ، فقد دعا أحياناً إلى الاستنتاج بأن الايمان يمثل أولى فضائل الاسلام الإلهية ، في حين تحضّ المسيحية على المحبة . وتسلّط اليهودية وميضاً خاصاً على الرجاء . وقد يسيء مثل هذا التوكيد إلى المسلمين الذين يرون أن الاسلام دين كل الفضائل مجتمعة . ومهما يكن ، فان القضية لا يمكن أن تكون قضية حصر ، بل قضية فروق دقيقة أو قضية درجات في الكثافة والحدّة ، إذ من البديهي أن الرجاء(٦٠) ليس غريباً عن الاسلام ، وهو الدين الأخروي ، كما أن المحبة ليست غريبة عنه(٦١) ، ويقابل فضائل الايمان والرجاء والمحبة على التوالي، سبل « المعرفة » و « العمل » و « الحب »(٦٢) التي يمكن أن يفهم منها فهماً

---

(٥٨) باستثناء الصدقة الطوعية ، وذلك لتجنب المستفيد منها المذلة . أما الصدقة الالزامية ، أي الزكاة ، فلا يمكن أن يشعر المستفيد منها بأية مذلة ، لأن قبولها عمل ديني وحق مشروع في آن معاً .

(٥٩) أحمد حسين ، « On Conviction and Islam » ، القاهرة ، مائتان وصفحتان، ص ١٧٦ – ١٧٧ .

(٦٠) « قال ومن يقنط من رحمة ربه إلا الضالون » (الحجر /٥٦) . وانظر كذلك (النساء / ١٠٥) و (البقرة/ ٢١٨) و (الزمر /٥٣) .

(٦١) انظر الآيتين ١٧٧ من البقرة و٨ من الانسان من بين آيات كثيرة .

(٦٢) شيون ، «كيف نفهم ... » حاشية الصفحة ٧٤ .

جزئياً موقف المؤمنين باحدى الديانات التوحيدية الثلاث حيال مصيرهم الوجودي ، كما يفهم سلوكهم في الواقع الاجتماعي .

ولما كانت الصلاة ، وهي شعار محدد تحديداً دقيقاً ، تسبيحاً وابتهالاً (٦٣) فإنها تشدّ المسلم إلى الاسلام وتدمج الانسان بالعالم الشامل . إنها تضفي عليه عزّته عن طريق رؤية استعلائية إلى طبيعته وتستازم ، من هذا الواقع بالذات ، الخضوع الناشىء عن مظهر الصلاة المادي ، إذ يجب أن تلامس أشرف أجزاء الجسم الأرض . وليست الصلاة تضرعاً إلى الله متروكاً أمره إلى الاستلهام الشخصي أو إلى شعور مبهم ، وإنما ينبغي على العكس من ذلك أن يغذيها كلام الله باستمرار . أما في الدعاء ، فان في وسع الداعي إذا لم يكن عربياً أن يدعو بلغته الخاصة ، أو أن يتلو آيات قرآنية إذا اعتقد أنها تعبر بشكل أفضل عن ابتهاله .

والزكاة(٦٤) واردة في اثنتين وثلاثين آية قرآنية ، مقرونة في الاعم الأغلب إلى الصلاة . إنها تطهر موئتيها بقهر الاثرة والرضى الناجم عن الاشتراك في بناء مجتمع اسلامي أعدل . وليست الزكاة إحساناً ، بل واجب على الغني و « حق للفقير » . وهي ، بوصفها توزيعاً بين « شركاء » في خيرات الجماعة ، تحقق الاخاء والتضامن . إنها أكثر من عمل اجتماعي ، بل هي فرض ديني يعيد المؤمن بموجبه إلى الله جزءاً مما يملك في الدنيا بملء إرادته ، وبعبارة أخرى يعيد بعضاً من خير الله ، اتقاء عذاب الآخرة . ومستحقو الزكاة الشرعيون ، وإن كانوا غير مباشرين تقريباً على الصعيد الديني الماورائي ، هم الفقراء ، واليتامى ، والارقاء الراغبون في العتق ، والغارمون ، والاسرى ، والداخلون حديثاً في الدين ، والمسافرون الضاربون

---

(٦٣) محمد غالي ، « الصلاة » ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ٢٨ صفحة .

(٦٤) عبد الرزاق نوفل ، « الزكاة » ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ٣٤ صفحة .

في الأرض الاسلامية ، وجباة أموال الصدقات (*) .

وللصيام (٦٥) في العقيدة الاسلامية فضل عند الله لا يضاهيه فضل العبادات الأخرى . وليس له طابع التكفير الذي أسبغته عليه المسيحية ، بل هو في الاسلام تقشف يفرض على الجسد نوعاً من الامساك . وهو إذ يشحذ الارادة يحرر الانسان من شهواته وينقّي روحيته بالامتناع والحرمان. وعليه فهو يمثل أكثر من « رياضة كغيرها لتوازن الانسان البدني ، وحتى الخلقي والروحي ... إنه بشكل أساسي وضع للنفس بتصرف الله »(٦٦) .

وخامس أركان الاسلام الحجّ . غير أنه مشروط باستطاعة المسلم أداءه من الناحيتين المالية والمادية ، وبوضعه الصحي ، وبواجب أن يكون قد اضطلع بجميع مسؤولياته نحو أسرته. ومناسك الحج محددة تحديداً دقيقاً(٦٧) ، وله معنى رمزي بديهي يجسّد « الرحلة الداخلية إلى كعبة القلب . فهو يطهّر الجماعة مثلما تطهر الدورة الدموية الجسد لدى مرورها بالقلب »(٦٨) . والحج أوضح تصوير لتضامن الجماعة الاسلامية التي تجتمع كل سنة وكأنها « جمعية بكامل هيئتها » .

أخيراً ، يعدّ « الجهاد » أحياناً بين الفروض الاساسية المتوجبة على

(*) جمع المؤلف بين ما جاء في الآية ٦٠ من سورة التوبة : « إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل ... » ، وما جاء في الآية ١٧٧ من سورة البقرة : « ... وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل وفي الرقاب ... » . (المترجم) .

(٦٥) البهي الخولي ، « الصيام » ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ٤٨ صفحة ، وعلي عبد الواحد وافي ، « الصيام والأضحية في الإسلام والأديان السابقة عليه » ، القاهرة ،١٩٦٦ ، ٧٩ صفحة.

(٦٦) يواكيم مبارك ، « الاسلام » ، ص ٦٤ .

(٦٧) محمد ميرشانت ، «A Book of Quranic Laws» ، لاهور « اشرف » ، ١٩٧١ ، ٢٠٦ صفحات ، ص ٧١ — ٩٨ .

(٦٨) شيون ، « كيف نفهم ... » ، ص ٤٨ .

المسلم ، وكثيراً ما يترجم وياللاسف بـ « الحرب المقدسة » . وبخلاف الفروض الأخرى يتحتّم هذا الفرض — وهو « مظهر جماعي من مظاهر التمييز بين الصواب والخطأ »(٦٩) — على الجماعة بأسرها في الأعمّ الاغلب ، وعلى الفرد بصفته الشخصية في الوقت نفسه (٧٠) .

الخُلُق

جاء في السنّة أن جعفر بن أبي طالب رئيس أول فريق من المهاجرين المسلمين عرّف الاسلام لنجاشي الحبشة على الوجه التالي : « لقد طلب الينا رسول الله أن نتخلى عن أصنامنا ونعبد الله الاله الواحد ، وأمرنا بقول الصدق ، والايفاء بالعهد ، والاحسان إلى الوالدين والجيران ؛ وتجنب الأذى ، وحقن دم الأبرياء ، وعدم الكذب وأكل أموال اليتامى وهتك أعراض النساء . ولقد آمنا به واتبعناه وحرصنا على أن نعيش كما علمنا وأوصانا » . ويبين هذا التعريف بجلاء أن الاسلام يتضمن علاوة على الإيمان والنظام مظهر زهد واضحاً وضوح الشمس . ألم يقل محمد نفسه إنه بعث ليتّم مكارم الاخلاق ؟ وعلى أي حال ، يبدو أن هذا كان على رأس اهتماماته عند بدء رسالته في مكة . ويؤكد القرآن طبيعة النبي السامية المثالية(٧١) . إلا أن « خُلُقه كان القرآن »(٧٢) أي أن هذا الخُلُق لم يكن ، بكلام آخر ، « آداباً » خاصة ، وإنما كان يشمل مجموع الاعمال اليومية بوصفها تطبيقاً للوصايا المنصوص عليها في الشريعة الإلهية .

---

(٦٩) نفسه .

(٧٠) انظر فيما بعد الفصل الخامس .

(٧١) « وانك لعلى خلق عظيم » (القلم/٤) .

(٧٢) اسماعيل كشميري ، « نبـي الاسلام محمد وبعض من أحاديثه » ، القاهرة ، ٩٤ صفحة ، ص ١٢ .

وقد جعلت وحدة العقيدة من الاسلام ديناً يعزّ وصفه وتستحيل مقارنته بالمفاهيم التقليدية للفلسفة الغربية . فلقد نظمت الشريعة المنزلة كل شيء ، ولم تترك عملاً من أعمال المؤمن بلا غاية ، مرشدة سلوكه الشخصي وعلاقاته مع الآخرين وتصرفه في المجتمع الاسلامي أو خارجه . وهكذا يتّخذ الفرض ، من ناحية ، طابعاً شكلياً واحتفالياً في آن ، وطابعاً زهدياً أو خلقياً من ناحية ثانية . ويميز الجمع بين الروحي والزمني مناخ الاسلام الفكري . وما قد يبدو خلطاً في نظر الغرب ، هو في نظر الاسلام ، توليفة منطقية ، وتوكيد للانتماء إلى الجماعة ، ودفاع عن الوحدة التامة للطبيعة البشرية . والكتابات المتخصصة غير الاسلامية تقدم الاسلام بشكل عام من شقيّ المعتقد والشريعة . ولما كانت القسمة قد حصلت ، فقد بدا مفيداً فتح شق ثالث اضافي ، والنظر إلى « النهج الاسلامي » ، لا من مظهريه التقديسي والتأسيسي وحسب ، وإنما من مظهره الخلقي أيضاً . وعلى أي حال ، فليس من شأن هذه الرؤية أن تشوّه ، لأن الفضيلة أحد عناصر بناء الدين الثلاثة . ويعتبر « وجدان » المؤمن ، إلى جانب الشريعة الإلهية ، سلطة تطالب من أعماق القلب بتقديم حسابات ، ويقوم أساسها الأول ذو الجوهر الديني في النفس الانسانية التي لا تنفك تنتقد و « تراقب » كما يشير القرآن . وبناء على هذا فان الايمان والخضوع الديني لا يلغيان حرية الاختيار لدى المؤمن الذي عليه أن يتحمل مسؤولية أعماله . وللارشاد الخلقي الاسلامي الذي يمكن نعته بالاخروي طابع وصفي ، ففكرة الحساب تحضّ المسلم على احترام القانون والكف عن الشر والدعوة إلى الخير . وعلى هذا ينتج عنه مظهر ينزع نحو خلقية الثواب التي لا تتلافاها أية عقيدة دينية إلا بصعوبة. وتنخرط هذه الرؤية من ناحية أخرى كل الانخراط في بنية الاسلام الإجمالية. فالتنزيل يتوجه بالفعل إلى جوهر طبيعة الانسان الذي يحمل في ذاته الخير والشر ، ويسهم خوفه من العقاب في الزام نفسه بسلوك مستقيم . ومع ذلك

تنفصل آداب الدين عن ذلك السلوك ، لأنه لا ينبغي أن يؤتى أي عمل اجتماعي إلا بوصفه تعبيراً عن الايمان ، شأنه في ذلك شأن اقامة الشعائر . ويتلوّن الخلق في الاسلام ، دين اليقين والعقل ، بلون خاص ، نظراً لتوافق طيب النفس بالضرورة مع التضحية .

ويشبه النهج الخلقي في تجلّيه الخارجي إلى حدٍ ما النهج المعروف في الغرب ، على الرغم من التعبير عنهما بألفاظ في غاية التباين ، ومع ذلك يطغى فيه التمييز والإدراك على العاطفة والانفعال . وبالفعل « ففي موازاة الحسّ الخلقي ، وهبت النفس ذكاء وتفكيراً . فاذا انعدم هذا الشعور الفياض بالخير والشر ، تبقى قائمة فكرة الواجب الشامل والمعترف به على هذا النحو بشكل عالمي . ويحاول القرآن الارتفاع بعواطفنا الحالية مستنداً في ذلك إلى شهادة ذوي الكفاية ،أي أهل الحكمة والصالحين في كل زمان. ولأجل ذلك كانت إحدى الغايات الاثيرة في التنزيل القرآني هي الايمان الوثيق بما انزل من قبله(٧٣) » . وهكذا لا يرى المسلم أياً من الوصايا الأخلاقية الكبرى التي وردت في الديانات السابقة على الاسلام غريبة عما يؤمن به. وبالمقابل فانه إذا كان من شأن إحدى القواعد أن تزعج تفكيره ،أو أن تصطدم بالمسار الكلي المنطقي للشريعة ، انبغى عليه أن يرفضها بوصفها خطأ ، وأن يحاربها بوصفها هرتقة . ولقد كان محمد نبياً لا مصلحاً اجتماعياً . وأحدثت رسالته في المجتمع العربي القائم آنذاك تغييرات أساسية ما تزال آثارها ماثلة في المجتمع الاسلامي المعاصر. وأما الشريعة الإلهية فمكملة لما انزل من قبلها ، ومنظمة بصورة نهائية لسلوك الانسان . وأضاف القرآن على صعيد الفضائل الفردية إلى العدل والاحسان اللذين احتفظ بهما ، مجموعة حقيقية من قواعد الأخلاق والأدب شكلت الحضارة الاسلامية فيما بعد وطبعتها بطابعها . فالتهذيب

---

(٧٣) دراز « الارشاد ... » ، ص ٦٩ .

والتربية الصالحة والعادات الحميدة والصدق والاخلاص ، هي أسس الإلفة التي كان لا بدّ من أن تحيل جماعة المؤمنين إلى أخوية عريضة . وواجب الفرد في هذا المنظور سابق على حقه . وإقامة مجتمع عادل وشريف من صلب التعاليم الاسلامية ، وأما الفضائل فتغدو واجبات وإرشادات دينية . وليس الخُلُق على هذا تشريعاً جافاً ، لأن النية تحدد نوعية كل عمل . وليست الفضيلة المتعهّدة والخير الموزّع ، في التحليل الاخير ، غير وفاء عادل ومتواضع بجزء ضئيل من العرفان المستحق لله الرحمن الرحيم .

وتصبح الفضيلة الاجتماعية الاساسية ، وهي قاعدة السلوك الاخلاقي للمسلم ، جماعية أكثر مما هي بين فرد وآخر ، وهذه لعمري خصيصة النظام الاسلامي الجوهرية . فالقرآن والسنّة والفقه تلحّ كلها على ضرورة تدعيم الروابط التي تشد أفراد المجتمع بعضهم إلى بعض وتوثيقها . « وهكذا تتسع فكرة الفضيلة العالمية التي طرحها الانجيل وتتحدّد أكثر فأكثر بامتدادها إلى مختلف حقول الحياة . فهل يعني هذا أن على الجماعة الاسلامية أن تراخي من روابطها الداخلية لتتيه في هذا الخضمّ من البشرية ؟ إن هناك على العكس وصيتين رئيسيتين سوف تعملان بقوة على تذكيرها بدورها كجماعة متميزة عن غيرها وأشدّ منها تنظيماً »(٧٤) . وهذان العنصران الخاصّان هما الايعاز من جهة باستمرار إلى المؤمنين بأن يظلوا كياناً غير منقسم ، خلواً من الفِرَق والشقاق ، ومن جهة أخرى الواجب الخلقي القاضي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . ومن المناسب في هذا الصدد أن نحسب حساباً حقيقياً للتمييز الذي يقيمه الاسلام بين « الانسان كانسان » و « الانسان الجماعي » ، وأن نحتفظ مع ذلك في أذهاننا بأنه « إذا كان في الاسلام فصل واضح بين الانسان كانسان وبين الانسان الجماعي ، فان ذلك لا يقلل من

---

(٧٤) دراز « الارشاد ... » ، ص ٨١ .

عمق تماسك هاتين الحقيقتين ، نظراً لأن الجماعة مظهر من مظاهر الانسان... وإن المجتمع ، على العكس من ذلك ، عبارة عن أفراد متعددين . وينتج عن هذا الترابط أو التقابل ، أن كل ما يتم لمصلحة الجماعة ... ذو قيمة روحية بالنسبة إلى الفرد ، وبالعكس »(٧٥) . ولسوف تحدد لنا فكرة الانسان كانسان ، ما هو انساني في مقابل الله ، كما ستحدّد « ابن آدم » والانسان الجماعي ، وجماعة المؤمنين ، وأخيراً « المدينة الاسلامية » ، من زاوية تنظيمها كمؤسسة وزاوية علاقاتها بالعالم الخارجي .

ويشكل « الخلق » الاسلامي (٧٦) جزءاً لا ينفصل عن الدين الذي هو في نظر السنّة « طريقة التعامل مع الآخرين »(*) . ولن نحكم إلى أي مدى هو مطبق ومحترم في أيامنا . فقد ذهب مصلح اسلامي كبير إلى حد القول بأن حياة المسلمين أصبحت في الوقت الحاضر « مظاهرة ضد دينهم » (٧٧. فقد يكون ضعف الايمان وانحرافاته مماثلة في الواقع لما قد تكونه الرذائل المناقضة للفضائل المتعلّمة من الله والنبي محمد ، وهي رذائل تسيء إلى المسلمين : فساد العقيدة والجهل الفكري ، والظلم والاستبداد ، والخيانة ، والغش والمخادعة حتى حيال الله . ولما كان يُنظر إلى الرسالة الاسلامية على أنها وحدة لا تنفصم أجزاؤها فانه ينبغي التفتيش عن الابحاث الاسلامية الخاصة بالاسس الاخلاقية في ركام من المؤلفات يمتزج فيها الفقه بالفلسفة والتاريخ والتصوّف . فنادرة هي المؤلفات الخاصة بذلك ، كما أن النظر في

---

(٧٥) شيون « كيف نفهم ... » ، ص ٣٠ — ٣١ .

(٧٦) محمد دراز ، « خلق القرآن » ، دراسة مقارنة عن خلق القرآن من الناحية النظرية ، متبوعة بتصنيف لآيات مختارة تؤلف مجموعة القواعد الخلقية من الناحية العملية . القاهرة ١٩٥٠ ، ٧١٥ صفحة .

(*) عملا بالقول « الدين المعاملة » (المترجم) .

(٧٧) محمد عبده ، « رسالة التوحيد » ، ص ١٣٦ .

موضوع الاخلاق مستهجن عموماً لأنه قد يسيء إلى التوازن الخلقي للمجتمع والافراد الذين يؤلفونه ، عن طريق الانتقاص من قدر بعض القواعد الجوهرية لتناسق الجماعة ، أو عن طريق تسويغ عدم احترامها . وقد أشار القرآن إلى ذلك ضمناً بقوله « وما يتبع أكثرهم إلا ظناً إن الظن لا يغني من الحق شيئاً »(٧٨) .ومع ذلك فان المؤمن مدعو لأن يجهد في فهم مغزى مجموعة القواعد الخلقية التي يشتمل عليها القرآن وغايتها ، ليطبقها بدقة ونزاهة في ممارساته .

وهناك نسبياً من الفروق الاساسية بين الخُلُق الاسلامي والقواعد الغربية أقل مما قد يفترض للوهلة الأولى ، إن لم يكن من حيث التعبير ، فمن حيث الجوهر . وتفسر طبيعة التنزيل نفسها والظروف التاريخية والاجتماعية التي ظهر فيها قسماً كبيراً من الخلافات الشكلية .فالرسالة السماوية المسيحية التي أنجبت خُلُقاً خاصاً بها ، مستمرة ولا تني تنمو وتتطور عن طريق إمكان محاكاة حياة المسيح نظرياً . أما القرآن فانه الكلام النهائي الذي لا يتحول ولا يتبدل ، وهو يحمل ويمثل « الشريعة » التي لا تغفل عن مخاطبة عواطف الانسان الداخلية وفطنته وعقله . ويتطلب التقيد بما فيه جهداً معنوياً دؤوباً . وكثيرة هي الاشارات القرآنية التي تحثّ على إدراك الخير والشر ، وهو إدراك فطري لدى الانسان . ولكي يشجع القرآن المؤمن على بذل جهد عقلاني ، ويشحذ ارادته ، ويسمو بعواطفه ، فانه يستحضر صور الصالحين الماضين وحياتهم ، على سبيل الاستشهاد وضرب الامثلة . وهكذا فان معظم الارشادات الخلقية العالمية مذكور ، وهو مسوق أحياناً تحت أضواء جديدة . ويلحّ التنزيل على النَسَب بينه وبين الأديان السابقة ، كما يشدد على رابطته الوثقى بها . ولم يكن من مناص في نظر محمد من أن

---

(٧٨) يونس / ٣٦ .

تسعى رسالته في الاساس إلى تصحيح الانحرافات التي لحقت بالاديان الموحّدة السابقة ، وإلى احيائها وإتمامها .

وهناك مع ذلك بعض الفروق الدقيقة الهامّة . فسرد الاحداث ووصف الاشخاص اللذان يهدفان إلى إيضاح الارشادات الخلقية يختلفان في الكتاب المقدس عنها في القرآن . وتظهر أهمية الدقة في التفصيل تبعاً للمغزى الخلقي الناجم عنه ، وقصة يوسف مثال واضح على ذلك .فالكتاب المقدس مثلاً يقدم لنا خبراً عن اخفاق ثم انتقام ، بينما يصف القرآن بنفاذ سيكولوجي تسلسل أحداث الغواية بمجموعها ، ويؤكد أن قصة يوسف ليست « أحدوثة متخيّلة » ، وإنما هي « تصديق » و « عبرة لأولي الألباب »(٧٩) .ومن الممكن جداً أن تسجل الاختلافات في عرض وقائع حياة الانبياء فروقاً دقيقة محسوسة فيما يتعلق بتقدير القيم الاخلاقية الجوهرية.وقد تُظهر دراسةٌ غايتها مقارنة الوقائع المذكورة على التوالي في كتابين سماويين وتفسيرها ، خلافاتٍ هامة بين الخُلقين الاسلامي واليهودي — المسيحي .

ولما كان بين يدي المسلم تنزيل كامل عليه أن يتعلم منه ، فانه سوف يحاول أن يحسنّ مسلكه الخلقي لا بالبحث عن حقائق جديدة ، وإنما عن طريق التأمل ، والالتزام وقت الممارسة بالفضائل التقليدية ، ومحاكاة الافاضل ممن سبقوه أو من الذين يعيش إلى جانبهم(٨٠) وتمثل الصلة بحياة النبي وصحابته شاهداً خاصاً في هذا الصدد . ومن جهة أخرى ، تصف العقيدة المرتكزة إلى القرآن المؤمنَ بأنه « ذلك الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر » . ويسلّم الاسلام بمبدأ ضرورة الحياة الاجتماعية والتضامن الانساني.وينجم عن ذلك واجبات خاصة تتوجه إلى طوية الفرد ، حتى وإن

---

(٧٩) يوسف /١١١ . وانظر كذلك (الانعام / ٨٤) و(غافر /٣٤) .

(٨٠) فرانسوا بونجان ، « بعض أسباب عدم التفاهم بين الاسلام والغرب »، « الاسلام والغرب » باريس ١٩٤٧ ، ٣٩٣ صفحة ، ص ٣٣ — ٥١ ، وص ٣٨ .

كانت ترتدي في الأغلب شعار الصيغة القانونية : احترام الانسان وممتلكات الآخرين ، والانصاف والاستقامة ، واحترام العهد ، والمروءة ، والصبر والموادعة ، والتواضع والمجاملة . ويمثل احترام القواعد الاخلاقية في الحياة العملية بلا مواربة شرطاً أساسياً للراحة الأبدية .

ومع ذلك ، يقدم الاسلام ، بوصفه نظاماً لحسن المخالطة والمعاشرة ، أكثر من خلق اجتماعي بالمعنى الدقيق . ومما لا ريب فيه أن محمداً قد اعتبر ، بل كان في الواقع ، ثائراً في النطاق الذي كان فيه كل نبي ثائراً بوصفه نبياً ، أي بمحاولته تغيير المحيط الذي يعيش فيه . ويبدو مع هذا أنه بولغ أحياناً كثيرة في الجانب الاجتماعي البحت للاسلام . إن عدداً كبيراً من معتنقي الدين الأوائل كانوا بالتأكيد من أوضع طبقات المجتمع المكي . زد على ذلك أن محمداً قد أبدى ولا شك – ككل طبيعة غنية سمحة – تعاطفاً مع الفقراء والبائسين ، وهذا بالغ الوضوح في أقواله وأفعاله . وأبرز ما في الأمر أخيراً أن الاسلام من حيث جوهره بالذات ، ومن حيث منطق نظامه ، قد بدا فور ظهوره دين المساواة من خلال الصورة التي قدمها عن الله والكون والانسان . فلقد وضعت التعاليم القرآنية حداً للطبقية الاجتماعية حين جعلت آدم أصلاً لجميع الناس ، والفضل الوحيد المحتمل للفرد على غيره يكمن في تبصّره وتمييزه ، أي في تقواه . ومع ذلك فانه ، بالرغم من كون العقيدة الاسلامية ذات صبغة اجتماعية ، لم يكن عليها في ما يبدو أن توقظ في نفس المؤمن حوافز انسانية من شأنها مثلاً أن تزعزع بصورة حقيقية البنية الاقتصادية القائمة . ولا يجد المرء بالفعل أي تمرّد حقيقي على قدَر الفقراء ، وإنما يجد ارشادات لمحاولة تلطيفة . إلا أنه من المناسب تحديد العبارات والالفاظ في هذا السياق . فحلول معضلات الفقر لاتتمثّل فقط في الورع والسخاء الاخويين . والاسلام الذي بنى المجتمع على قاعدة العدالة والنصفة ، يهدف على الصعيد الاقتصادي إلى استئصال الفقر من

جذوره . وهو يطالب بـ « الكفاية »(*) لكل مسلم ، بغية اشباع حاجات الفرد اليومية الاساسية . وعليه فان الزكاة مخصصة في نظر الاسلام لاقالة عثرة الفقير أو الذي افتقر ، وهي في هذا المجال وسيلة ناجعة .

والمؤمن ملزم في حياته الخلقية بالتقيد بوصايا الشريعة الإلهية . وليس هذا التقيد مجرد عمل يصدر عنه بشكل آلي . إن عليه بالعكس أن يشعر أنه ملتزم به التزاماً عميقاً ، إذ ينبغي في الواقع ألا يكتفي بصنع المعروف ، بل أن « يأمر » كذلك به ، وألا يكتفي بأن يتجنب المنكر ، بل أن ينهى عنه أيضاً . وهذا المظهر المتميز يكسب المجتمع الاسلامي — حتى في هذه الأيام — تلك الخلفية من التقليد والمحافظة . فالاسلام بجمعه المحكم بين الروحي والزمني يجعل حتماً من معتنقه كائناً ملتزماً من الناحية الخلقية . وهكذا تغدو الفضيلة طوعية وفعّالة بشكل أساسي ، على الرغم من مفارقة الله اللانهائية . والتزام المؤمن جوهري ، والقرآن والسيرة النبوية التي هي السلوك المطابق لكلام الله يرشدانه في تصرّفه . فالقاعدة إلهية ، والواجب ملزم ، والعقاب أخروي . ويكمن أسّ الحياة الخلقية في الايمان والورع الصادق اللذين يمثّلان حينئذٍ الشعور الحيوي الاسمى . والقاعدة ذات طابع مطلق ، وتتحكم بنشاطات المؤمن العملية في كل لحظات حياته .

ويتغير المنظور الخلقي العام تبعاً لجوهر الدين نفسه . ومن المفيد عقد مقارنة حتى وإن كانت على جانب من الخطورة لفصلها بين مفاهيم لاينفصل بعضها عن بعض من وجهة النظر الاسلامية . وبالفعل فانه إذا كانت المحبة أهم الفضائل الإلهية في المسيحية ، فان الافضلية في الاسلام هي للايمان(٨١).

(*) استعمل المؤلف كلمة « suffisance » ووضع في الحاشية كلمة « الغنى » العربية التي تعني في أصل الوضع الكفاية والاستغناء عن السؤال لسد الخلة والحاجة . (المترجم) .

(٨١) سنعود إلى تناول هذا الحكم الذي قد يبدو مغلوطاً في نظر القراء المسلمين ، لأننا سقناه هنا بشكل مبتسر . (انظر الفصل الثالث) .

ويستتبع هذا أن السبيل إلى الخلاص في الأولى هو الزهد والسخاء ، وأنه في الثاني التقى والتقيد بالقانون ، باعتبار أن الاخلاص للقاعدة يعمل على رفع المؤمن معنوياً وروحياً . ويبدو أن هذا الفرق الجوهري هو السبب في عدم فهم الغرب للخلق الاسلامي الذي قد يخيّل أنه أميل إلى التمسك بالشكليات . ولما كان المسيحي يعتنق دين المحبة ، أي دين التضحية ، فانه يتوهم اكتشاف نوع من الحصر والتحديد في نظام الوصايا العملية القرآني . وتختلف نظرة المسلم اختلافاً شديداً . فهو يرى أن أساس حياته الخلقية برمتها كامن في قرار حرّ وعقلاني باحترام القانون ، لا في بذل جهد فرداني (٨٢) . وبالاجمال تبقى قضية الفرد الكبرى أن يبحث عن اندماجه في النظام الاكمل للعالم ، وأن يحظى به . فالخير هو التوازن ، والشر هو عدم التناغم ، وهما مثبتان ومحددان في القرآن . إنهما يهدفان إلى حفظ حقوق الله وحقوق الانسان . وهكذا ينبغي أن يجد كل انسان نصيبه في التناسق الشخصي والجماعي . إلا أن « هذا التوازن ليس أبداً غاية بحد ذاتها كما يفترض المسيحي الذي ألف مثالية ارادية فغالى فيها بعض الشيء ، بل هو ، على العكس ، ليس في التحليل الاخير سوى مرتكز للتخلص من شكوك الذات وازعاجها » (٨٣) .

وهكذا ، فان الكتاب لا يقدم بين يدي المؤمنين فلسفة أو أخلاقاً . إنه يؤيد العواطف الاخلاقية الفطرية في الانسان ويكشف له السبل الواجب سلوكها . « وتتطلب ممارسة الخير بالفعل تقيداً صحيحاً بالتعاليم الواردة في التنزيل ، بينما الشر عصيان وتمرد بالدرجة الأولى على الشريعة الإلهية » (٨٤) .

---

(٨٢) « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » (البقرة / ١٨٥) .

(٨٣) شيون ، « كيف نفهم ... » . ص ٢١ .

(٨٤) دونيز ماسون ، « القرآن والوحي اليهودي المسيحي » ، دراسة مقارنة ، باريس ١٩٥٨ ، جزءان ٨٢٩ صفحة ، ص ٦٤٧ .

والنتيجة الملازمة لهذا أن لكل عمل انساني قيمة دينية . ويُطمئن مظهر الخلق الاسلامي شبه القانوني ويشحذ وجدان المؤمن الذي يعلم أن كل سيئة لاتكون نتيجة ارادة منحرفة بقدر ما تكون قصوراً راجعاً إلى عدم تبصرّه ، يمكن أن يكفر عنها بأحكام القانون التلقائية . ويتطلب الذنب التوبة ، ويستلزم على الاخص النية الصادقة في العودة إلى « الصراط المستقيم » والانخراط فيه(٨٥)

وهناك أكثر من خمسين آية من آيات القرآن تجمع بين التقوى والاعمال الصالحة . فالنية والصدق والاخلاص هي أسمى فضائل الحياة الخلقية . إنها نضفي على الشريعة المنزلة القانونية النصوص مظهراً خلقياً يندمج بشكل منطقي في نظام الاسلام الشرعي . وترتكز مسؤولية المؤمن في التقيد بما هو محرم وإداء ما هو مفروض إلى مفاهيم دينية ذات مستوى رفيع . وعلى الانسان أن يتخيل بقلبه وعقله أنه يعيش « تحت انظار الله » .

وتوفر الطبيعة للانسان رضا مؤكداً وهادئاً . ويحضّ القرآن المؤمنين على أن يروا ويقدروا ما فيها من « آيات » بيّنات على وجود الله ورفعته . ومع ذلك تتعارض هذه الرفعة مع النفعية البالغة الابتذال في ماديتها . وتفضي لذة معتدلة إلى توازن الانسان الورع وراحة نفسه لأنه يرضى عن طريق التبصر والكشف ، بما يقدّمه له الوجود . وهكذا يقوم الاعتدال الضروري سداً في وجه الشخصانية الجموح والفردانية المغالية . وحين توضع الأخلاق النفعية في إطار الجماعة تستتبع من الفرد التفاني ونكران الذات ، بله التضحية في سبيل المنفعة الجماعية والتضامن الاجتماعي . ولا ريب أن القاعدة القرآنية توفر له مادة لاثبات شخصيته الفردية ، ولكنها لا تسمح له بأن يعيد النظر في تقدير الفضائل ، ولا أن يفاضل بينها ، ولا أن يقرر بشأنها رفضاً محتملاً ،

---

(٨٥) تؤلف الرغبة في عدم تكرار الذنب المرتكب جزءاً متمماً لـ « التوبة النصوح » : « يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً » (التحريم / ٨) .

لأن هذه الفضائل مفروضة عليه في التنزيل ، ولأن الانسان عاجز بالفعل عن تحديد سلّم الفضائل الصحيح بمفرده . فالقاعدةخارجية في الظاهر فقط. إنها بالضد من ذلك تتطلب من الوجدان الفردي جهداً والتزاماً من أجل احترام الشريعة احتراماً دقيقاً ، كما تتطلب الابقاء على مجتمع متناسق متناغم والعمل على تنميته . ويفسر هذا المظهر المزدوج كيف أن مسلك المسلم غالباً ما يضلّل المراقب الأجنبي ، فالتناقض يبدو مستمراً بين الفردانية الثائرة والامتثالية الجماعية الشديدة الوطأة أحياناً .

ويتحدد مكان العقل والفطنة على امتداد الطبيعة المنطقي ، ويسمحان بالعثور على نظام الامور الشامل ، إنهما يفضّلان التنظيمات على الحكمة . فليس للمؤمن أن ينزعج من الاحداث الخارجة عن ذات نفسه ، طالما أنه يعي عرضية الوجود بازاء المطلق . إنه يعتبر أن خيرات هذا العالم زائلة ، وأنها آية على مشيئة الله ، ومع ذلك لا يعني موقفه منها الزهد فيها . وهكذا يبقى بمنأى عن حساسية قد تقوده إلى ضلالات أو مبالغات في نطاق ماتنص عليه الشريعة . إن نص القرآن وروحه ينمّيان في الواقع اتجاهين اثنين : تنظيم اجتماعي قانوني وشعائري ، من جهة ، وتفوّق حقيقي على الذات ، من جهة أخرى . وقد طبع الاتجاه الأول الاسلام الرسمي في ابان انتشاره وتنظيم المجتمع . وما زال يبدو مسيطراً نظرياً ، لأنه الاسهل اخضاعاً للمنهجة(٨٦) . غير أنه لا يمكن فهم الخُلُق الاسلامي دون النظر إلى أن القرآن لا يمثل الشريعة وحدها ، بل يمثل كذلك حافز الافكار التي ترشد سلوك المؤمن تبعاً للغاية الوحيدة التي يسعى البشر لبلوغها ، ألا وهي التسليم بالمشيئة الإلهية . وإذا كان « الخَلق » الاسلامي جافاً وشكلياً في ظاهره ، فانه مشروط شرطاً كاملاً بالنيّة . فالتصرف الفردي ليس مفروضاً من

---

(٨٦) جان ماري عبد الجليل ، « جوانب الاسلام الداخلية » ، باريس ، الطبعة الثانية مراجعة ومنقحة ، ١٩٦٢ ، ٢٣٧ صفحة ، ص ٣٤ — ٣٥ .

خارج ، بل يبدو وكأنه مستبطن بالايمان . والتزام المؤمن ناجم عن اختياره الطاعة اختياراً نهائياً قاطعاً . وعليه فان الجاذبية الشديدة التي تمارسها الحساسية على غالبية الناس ليست محظورة ولا مهملة الشأن . ولا يبدو غريباً في هذا التسلسل الفكري أن يسعى علماء الاخلاق المسلمون إلى اقتراض بعض الآراء من متصوفة الاسلام على مستوى المضمون ، بالرغم من رفضهم أشكالها في أغلب الاحيان(٨٧) .

⟵ والتأمل في نظام الاشياء الطبيعي ، والدعوة إلى أعمال العقل ، والنية الطواعية للتقيد بالشريعة الإلهية ، هي أسس الخُلُق الاسلامي الرئيسية . ومن الصعب تحديد مكانها في أحد الاطر التقليدية للمنهجة الغربية . فالحق أنه لا روح المنفعة ، ولا العقل ، ولا العواطف الطيبة بكافية لاحترام القواعد الاخلاقية . ولما كان التنزيل الاسلامي ينبىء بمفارقة الله المطلقة ، فانه الندّ اللازم والكافي لتلك القواعد . فالايمان والقاعدة يوفران للناس القدرة على مغالبة نزعاتهم المستمدة من الشهوة والمصلحة مغالبة ناجعة . وهما يمثلان على التوالي أشد العوامل تحريكاً وحفزاً للحياة الخلقية . وتوفر الشريعة للمؤمن معياراً يقيس به جميع المواقف الاستثنائية ، كما توفر حلاً لجميع المعضلات البارزة . والايمان يفضي إلى العمل ويمده بالحيوية والحركة . وهذا المفهوم بديهي حين يوضع موضعه من بنية الاسلام الاجمالية حيث الايمان هو الفضيلة الإلهية الاساسية ، كما وأن الاخلاص صفة الخلاص . ولسوف ينعش العمل الخلقي التزام المؤمن أولاً ، واستطراداً حبّه للقريب وأملَه في عالم قادم أفضل . والنتيجة الطبيعية لذلك أن التوق إلى العدالة ونوعاً من روح المساواة هما اللذان يصوغان تجليات العمل الخلقي أكثر مما تصوغها المحبة .

---

(٨٧) أبو حامد الغزالي ، « المنقذ من الضلال » ، ترجمه إلى الإنكليزية مونتغمري وات ، لندن ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧٠ ، ١٥٥ ، ص ٣٨ .

ويؤكد القرآن بجلاء أن الخيار مفسوح أمام ضمائر الافراد بالطاب إلى المؤمنين أن « يثابروا على عمل الخير أينما كانوا(*) » . ومن جهة ثانية تنقل لنا كتب الحديث أن محمداً عرف الحياة الخلقية على النحو التالي : « البرّ ما اطمأنت اليه النفس واطمأن اليه القلب ، والاثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر ، وان افتاك الناس » (**). ولقد حجبت قوة التوحيد والحصرية البادية من الشريعة الاسلامية على ما يبدو عناصر الاسلام الزهدية والخلقية عن العيون الناظرة نظرة عجلى وسطحية اليه ، فبدا لنا من المفيد أن نذكّر بها .

وحدة وتوازن وانسجام

لما كان الغرب يواجه معضلات الحياة المادية والتطور العلمي المحسوسة البارزة ، فانه فقد إلى حد كبير روح الخارق للمألوف . فهو يعجب من أنه لا يزال في وسع المقدسات أن توفّر المقدّمات المنطقية لاجراء عقلي ذي قيمة ، والاسس المفترضة لعملية تنظيم اجتماعي . وبالمقابل فان فكرة المقدّس وغير المرئي أقرب متناولاً وأكثر واقعية عند الشرقيين الذين يلعب الدين دوراً خاصاً في حياتهم . إنه يتمثّل في الاعتقاد بالمطاق وبنظام أسمى

(*) اعتمد المؤلف هنا ترجمة « سافاري » للآية ١٤٨ من البقرة ، ثم ذكر ترجمة « بلاشير » ومفادها حرفياً « تنافسوا في الأعمال الحسنة » . أما نص الآية بتمامه فهو: « ولكل وجهة هو موليها ، فاستبقوا الخيرات ، أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً ، إن الله على كل شيء قدير » . ويتضح لنا أن « سافاري » قد خلط بين الفاصلتين الثانية والثالثة ففهم من الآية « فاستبقوا الخيرات أينما تكونوا » وفي ذلك اخلال بمضمونها ، فاقتضى التنبيه . (المترجم) .

(**) وقعنا على نص آخر للحديث هو : « البر حسن الخلق ، والاثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس » . (المترجم) .

ومتناغم . والعالم نفسه نظام خلقي . والمطلق نوع من معيار أساسي مثالي لا يتجزأ ولا يدرك معناه : إنه في نظر المسلمين الله الذي تجلّى للناس بوساطة الانبياء . « ويكمن الخير الأسمى في أن يتكيّف المرء بشكل متناغم مع هذا النظام »(٨٨). والشر هو تصدع التناغم أو الوحدة . ويظهر الاسلام من هذا المنظور الاساسي « دين اليقين والتوازن »(٨٩) .وينتج بالضرورة عن الحقيقة الصحيحة الوحيدة ، وهي وحدانية الله ، قيام الوحدة المتوازنة للانسان والمجتمع والجنس البشري . ولا يتجلى الله للانسان بصورته المجسّدة ، بخلاف إله الانجيل ، وبالتالي فليس بينه وبين الانسان شفيع ولا وسيط ولا كنيسة ولا كهنوت . وهو المرجع الوحيد المطلق ، والمبتدأ والمنتهى لمصير المؤمنين به وبنبيّه محمد . ويندمج الفرد في جماعة المؤمنين التي تؤلف أخويّة مقياس الانخراط الوحيد فيها هو الدين . ويرسي اليقين والاعتزاز بامتلاك الحقيقة أسس التضامن الاسلامي ، أكثر مما يرسيها القانون أو البنى الاجتماعية . ولهذا فانه إن لم يكن العالم الاسلامي قادراً على الاحتفاظ بوحدته السياسية ، فان الاسلام قد تمكن على العكس من ابداء مقدرة مدهشة على صون تماسكه الديني الذي بقي سليماً تقريباً ، على الرغم من وجود عدة فرق . وقد كان الدين حافزاً فعّالاً على تأليف كيان متميّز لم تصدّعه صروف الدهر ولا الاحتكاك بمختلف الحضارات على مرّ العصور . وقد ولّد هذا الشعور الحادّ بالانتماء إلى كيان والوعي المنشّط بامتلاك الحقيقة حضارة مميّزة فرضت تعريفاً خاصاً عن الفرد والدولة والعالم.

إن كل شيء في الاسلام وحدة . ففروض العبادة تعبّر بطريقة خارجية ، بل مادية ، عن التماسك واللحمة ، إذ يسجد المسلمون في صلواتهم خمس

---

(٨٨) دونكان ماكدونالد ، « الموقف الديني والحياة في الإسلام » ، بيروت ، ١٩٦٥ ، ٣١٧ صفحة ، ص ١ .

(٨٩) شيون ، « كيف نفهم ... » ، ص ١٧ .

مرات يومياً في ساعات متماثلة تماثلاً شديداً ، وفي الاتجاه نفسه : مكة . وتعبّر النية مجتمعة إلى الشعيرة البدنية عن وحدة الانسان روحياً ومادياً . زد على ذلك أن القرآن يذكر الصلاة إلى جانب الزكاة التي هي فرض ديني وحق متبادل من شأنه توحيد المؤمنين . كما يربط الصيام في رمضان بشكل رمزي بين جميع المؤمنين إذ يمتنعون عن الطعام والشراب حسب توقيت واحد . وهو فوق ذلك أحد أسس روح المساواة الاسلامي إذ يُكره الأغنياء والفقراء على السواء على حرمان النفس . وأما الزكاة فانها تساهم في وحدة الجماعة وانسجامها ، لأن مساعدة الآخرين بشكل الزامي تفرض التعاون . وأخيراً فان الحجّ أبرز مظاهر الوحدة لمجتمع يعتنق أفراده ديناً واحداً . ويسهم الايمان بقدر ما تسهم الشعائر التي تصل بشكل مباشر بين الانسان وربه ، في تضامن الجماعة الاسلامية وتناغمها ، وتدفع جميعاً بها ، في موازاة ذلك ، نحو العالمية . ويعود التلازم العملي ، لا الماورائي — لأن مردّ الامر إلى نظام واحد — بين الامور الدينية والأمور الشرعية إلى المفهوم الوحدوي نفسه . ولقد تمكّن المجتمع الاسلامي الذي قام على الدين من الصمود في وجه التفكّك السياسي ، ولم تتأثر الروابط الدينية المتسامية على الحدود والتخوم بين الدول كبير تأثر .

لقد أظهرت الرسالة القرآنية وتعاليم النبي أنها تقدميّة بشكل جوهري . وتفسّر هذه الخصائص انتشار الاسلام السريع بصورة خارقة خلال القرون الأولى من تاريخه . وهناك عوامل مختلفة تتيح جزئياً للمرء أن يفهم لماذا تحجّرت فجأة على ما يبدو ، وكيف ، تلك الموجة العارمة من الرقي والاصلاح الدينامي . وعلى الرغم من عدم فساد جوهر الدين بفعل ذلك ، فان العالم الاسلامي يبدو ساكناً منذ ما يقرب من سبعة قرون . إن طابع الرسالة الاسلامية الاجمالي وأثره الحاسم في وجدان المؤمنين قد يجعلان قيام نهضة أيسر وأعسر في آن معاً . وهذه بديهية يدركها المسلمون تمام الادراك ، إلا أنه لا دخل فيها مع ذلك لجوهر الدين .

وقد أسهم تضافر ظروف سياسية وفلسفية واقتصادية في خلق مناخ من الشعور بفقدان الامان في الامبراطورية الاسلامية . فعلى الصعيد السياسي أدى تولي عدة أسر متخاصمة سدة الحكم وقيام الحروب الصليبية ،واجتياح المغول البلاد وتغلغل التتار ثم الاتراك ، إلى تصدع الجسم الاجتماعي وتفكك أوصاله . وعلى الصعيد الاقتصادي أفضت الاكتشافات الكبرى التي حققتها النهضة الأوروبية إلى تحطيم التجارة ، بعد أن فقد المسلمون تفوقهم البحري لمصلحة البرتغاليين بصورة خاصة . ومن جهة ثانية دب الاضطراب في المجتمع ، ولا سيما في العراق ، من جراء المطالب والفتن الاجتماعية . وأخيراً ، وعلى الصعيد الفلسفي ، نتج عن جو التسامح الذي كان مسيطراً في البدء نوع من التخمّر الفكري والماورائي واللاهوتي والزهدي . فقد تعرضت العقيدة لهجمات العقلانيين والفلاسفة العنيفة . وقد حاول الامام الغزالي اقامة نوع من الاتباعية القائمة على استقامة الرأي ، فترسخ علم الكلام رويداً رويداً ثم هيمن . وما لبث أن قطع كل بحث وكل جهد حفاظاً على وحدة العقيدة . وأنقذت اللحمة الدينية والتماسك العقيدي ، لكن الاسلام أصبح منذ ذلك الحين في موقف الدفاع (٩٠) . ولم يدرك المسلمون الجمود الذي أصاب حضارتهم الباهرة إلا حين ظهر تفوق أوروبا في السلاح على العثمانيين الذين كانوا يمثلون سلطان المسلمين آنذاك . وأثار اجتياح نابليون مصر صدمة حقيقية في العالم العربي والاسلامي (٩١). ولا يتمثل المأزق الاساسي الذي يجد فيه العالم الاسلامي المعاصر نفسه في قدرته على أن يحقق بلا مواربة « عملية اصلاح » لدينه الذي نادراً ما ينظر اليه على أنه عامل من عوامل التأخر ، بقدر ما يتمثل في إيجاد الوسائل اللازمة لتحقيق « نهضة » فكرية وسياسية . ولا يمكن أن تقوم هذه النهضة من دون الاسلام ،

---

(٩٠) قيصرح فرح ، « .... ,Islam » ، ص ٢٢١ وما يليها .

(٩١) خلدون الحصري ، « ثلاثة مصلحين » ، بيروت ١٩٦٦ ، ١٧٦ صفحة ، ص ٥ — ٦.

أو بالحري لا يمكن أن تقوم ضده . ويتعارض مذهب الاصلاح على ما يبدو مع تيار متزمت صارم يرفض تمثّل المقترضات من الحضارة الغربية ، وفي الوقت نفسه مع عصرنة الدين عصرنة غير مشروطة قد يخرج معها عن التقيد بالقرآن . وجدير بالملاحظة أن حركة العصرنة لمّا تجد بُعدها الحقيقي (٩٢) . وقـد يتركز المأزق النظري بين عودة غير مشروطة إلى الاسلام الاتباعي الاصلي ، وبين علمنة المؤسسات الاسلامية علمنة كاملة ، وترك حرية التدين للفرد بمعزل عنها . ومن الممكن أن تتنوع الحلول إلى ما لا نهاية داخل هذين الحدين النظريين .

والاصلاحيون المسلمون شبه مجمعين على الاعتقاد بامكان خضوع الاسلام لعملية عقلنة دون أن يتأثر سلطان القرآن ، وبدرجة أقل ، سلطان السنّة . وتبدو المدرسة السورية ـ المصرية القائلة بالعصرنة أشد اتباعاً ، بل محافظة ، من علماء الدين الاصلاحيين الهنديين ـ الباكستانيين . ويزعم قائد المسيرة جمال الدين الافغاني وتلميذه محمد عبده أن بالامكان تحقيق الاصلاح الاسلامي من غير حاجة إلى اقتراض شيء من الغرب خارج نطاق التقنية الحديثة(٩٣) . وينبغي العمل على امكان بعث العالم الاسلامي بالعودة إلى الاسلام الاولي المصفّى من كل الشوائب العقدية . وعلى هذا فقد تكون المسألة مسألة تنقية الدين ، بازالة التأثيرات والممارسات الفاسدة ، أكثر مما هي مسألة مراجعة لصحة العقيدة واستقامة الرأي . وقد كان لرشيد رضا كما لاستاذيه المذكورين أعلاه ـ فضل الاعتراف بقوة الأفكار المعاصرة ، والتنديد بعقم الاسلام العصري من الناحية العقدية(٩٤) . فقد

---

(٩٢) سوف نعود إلى معالجة بعض جوانب هذه المسألة في الفصل السادس .

(٩٣) هاملتون جب ، « دراسات في حضارة الاسلام » ، لندن ، ١٩٦٢ ، ٣٦٩ صفحة ، ص ٣٢٠ - ٣٣٥ .

(٩٤) ج . جوميه ، « تعليقات مجلة المنار ، النزعات العصرية في التفسير القرآني في مصر » ، باريس ١٩٥٤ ، ٣٦٣ صفحة .

بيّن التاريخ في نظره أن الاسلام عرف كيف يتقبّل ويتمثّل بسهولة كل تقدم علماني . وهو يرفض منع محاولة البحث العلمي كما يرفض التسليم بأن الحياة المعاصرة قد تجمد بفعل تشريع تمّ خلال القرون الثلاثة الأولى من التاريخ الاسلامي(٩٥) . ويدعو المصلحون المصريون إلى عودة إلى الاسلام النقي ، ويبدو ارتياباً حاداً ازاء بعض الاصلاحيين ، ولا سيما الاتراك الكماليين . وتظل مسيرتهم الفكرية محصورة في احترام صحة العقيدة ، وتطالب خاصة بتمييز أوضح وأكثر منطقية بين ما هو جوهري وما هو فرعي .

ويبدو أن علماء الدين الاصلاحيين الهنديين – الباكستانيين يذهبون إلى أبعد من ذلك . فالسيد أحمد خان يقترح اسلاماً معصرناً عن طريق اقتباس بعض المعارف الغربية . ويطلب محمد اقبال (٩٦) انعاش الايمان بتطبيق منهج تاريخي في التفسير داخل اطار البحث والمناقشة واجماع الأمة(٩٧)، على أساس امكان معاودة التفكير والنظر في بعض مقاطع من النص القدسي من زاوية التأويل المجازي . ويذهب عامر علي(٩٨) أخيراً أبعد وأبعد ، فيثبت أن الاسلام يوفر امكان التكيف مع جميع متطلبات الحضارة الحديثة ذات النفع والقيمة الحقيقيين في تقدم الانسانية ورقيها ، شرط العودة إلى نصوص القرآن والسنّة التي لم تمس .

ويظهر أن الحركة الاصلاحية لم تقدم كثيراً من الحلول بعد . ومع ذلك

(٩٥) لا منس ، « الاسلام » ، ص ٢٧١ – ٢٧٤ .

(٩٦) محمد اقبال ، « اعادة بناء الفكر الديني في الاسلام » ، لاهور (اشرف) ، ١٩٥٨ ، ٢٥٠ صفحة .

(٩٧) محمد أحمد ، « اقبال والعرض الحديث للفكر الديني » ، لاهور (أشرف) ، الطبعة الثانية، ١٩٦٥ ، ٦٤ صفحة .

(٩٨) عامر علي ، « روح الاسلام » .

فانها تعبر عن حيوية الاسلام في الوقت الحاضر ، الاسلام الذي يرغب كثيرون من المؤلفين الاجانب في اعتباره مؤسسة متحجرة عفّى عليها الزمن . وعليه ربما كان تساؤل أصحاب النزعة العصرية يطرح من المعضلات أكثر مما يحلّ . وعلى الرغم من تبلّد بنى العالم الاسلامي ، فانه ما يزال للدين ، بفضل بساطة معتقده ، ومنطقه اللاهوتي ، وحيويته الدينية ، وما يوفر من امكانات التكيف الثقافي سحره المنعش حتى في أيامنا هذه على الصعيد الديني البحت . وينتشر الاسلام ، ولا سيما في أفريقيا ، بأسرع من انتشار أي دين آخر . وهذا هو السبب في أنه ما يزال يمثل قوة حاكمة في العالم الحالي ، على الرغم من تخلف المجتمع الاسلامي على الصعيـــد التكنولوجي .ولقد استطاع أن يصدّ بنجاح ايديولوجيتين من الإيديولوجيات العصرية الثلاث التي تهدده : الشيوعية الملحدة والمادية العلمانية . ومع ذلك فان الشعوب المسلمة لم تتمكن من الصمود صموداً كلياً في وجه هجمة القومية خلال الحقبة الحديثة . فاعادة تفسير العقيدة التي طالما رجاها الاصلاحيون العصريون تتم في جو شبه قلق ، لأنها تمثل في الظاهر خطراً عظيماً . إنها توشك في الواقع أن تفتح الباب أمام متاهة من المجادلات اللاهوتية قادرة على أن تؤدي بسهولة إلى الفوضى ما دامت لا توجد حقاً أية مؤسسة كهنوتية لتوجيه المشكلات أو حسمها . وهذا من شأنه ضرب وحدة الجماعة الإسلامية وانسجامها الديني . ويظهر أن التغيير السياسي – الاجتماعي اللازم للتكيف مع العالم العصري يظل مشروطاً ، بشكل واسع ، بقيام « نهضة » دينية ، لأن الاسلام الراشد يرفض فصل الروحي عن الزمني . وعلى هذا فان التطور العقدي قد يبدو بحق نتيجة لعوامل غير دينية .

نحو حوار حقيقي

من المناسب التلميح بسرعة إلى سوء الفهم الذي يبدو أنه طبع على الدوام تقريباً العلاقات بين الاسلام والمسيحية . فقد كان التعارض ، بل الخصومة ،

مباشرين . ولا يبدو أن مر العصور والاحتكاكات والتبادلات قد محت بعد جميع الافكار المسبقة التي ما زال بعضها قائماً على الرغم من اثبات البحث التاريخي العصري بطلان المزاعم التقليدية .

ولما كان الاسلام متأخراً في الزمن،فقد تأكد للمسلمين تفوقه ، كما تأكد للمجتمعات المسيحية القائمة أنه باطل وبغيض . ومنذ البدء كانت الجيوش العربية في نظر بيزنطة تجسيداً لقوى الشر ، واجتياحها بلادها تعبيراً عن سخط الله على المسيحيين الخطاة الذين رأوا فيها إما عقاباً إلهياً ، واما « مؤامرة يهودية » (٩٩) . وقد حكم المسيحيون على الاسلام لضعفهم الفكري وجهلهم ، حكمهم على الرسالات السماوية السابقة والاديان القائمة . فرأوا فيه هرتقة ونظروا إلى محمد نظرتهم إلى مخادع دجال . وسرعان ماأدت الدعاية والخوف الناشىء عن جهل الناس إلى انتشار أفكار وبقائها رائجة بالرغم من أن التجربة السياسية أكدت بطلانها ، أفكار من مثل أن الحرب والقتل والنهب من معتقدات الاسلام ، أو أن المسلمين مُبشّرون بالجنة إن هم قتلوا المسيحيين . وإذ ظن المؤلفون أنهم يصيبون الدين في الصميم إذا هم شوهوا سمعة محمد ، فقد صوّروه ، في مقارنة ساذجة مفرطة في التبسيط بين المسيحية و « المحمدية » ، هرطيقاً متعطشاً إلى الدماء والنساء . وقد ظل هذا الحكم المسبق المتعصب والنفور من « الكافر » ، يسيطران على الفكر الغربي طوال العصور الوسطى ، تغذيهما حبكة روائية صبيانية . بل لقد كانت نارهما تذكى في أوروبا أثناء الحروب الصليبية ، إن لم تُذك على أرض المعركة . ثم أصبح العالم الاسلامي تحت سيطرة الغرب السياسية ، فراح الاعلام الرخيص يصف الاسلام في عبارات جازمة باتّة بأنه ايديولوجية قدرية أكل الدهر عليها وشرب ، وانها السبب في تخلّف الشعوب التي

---

(٩٩) آلان دوسلييه ، « مرآة الاسلام ، مسلمو الشرق ومسيحيوه في العصور الوسطى » ، باريس ١٩٧١ ، ٣٠٩ صفحات ، ص ٣١ وما بعدها .

تعتنقها تخلفاً ملحوظاً على الصعيد المادي . وكان المستعمر يرى أنه لن يحصل على شيء ذي قيمة إذا قام تبادل بينه وبين الشعوب التي يهيمن عليها(١٠٠).

وقد ظهر بالتدريج أن الدراسات الاسلامية المتخصصة وحركة الإستشراق دراسات علمية شريفة ، لكن حوافزها لم تكن خلواً دائماً من الغرض . وأصبحت دراسة الاسلام عنصراً من عناصر المسألة الاستعمارية(١٠١) . وكان مفكرو العصور الوسطى الذين تحرروا من التعلق بأهداب الدين ومن نزعة التعتيم والتجهيل السائدة قد أخذوا ينمون في أنفسهم اعجاباً متكتّماً بالحضارة العربية الاسلامية . وظلت الاهتمامات السياسية والعلمية في عصر النهضة والقرن التالي منصّبة بشكل اساسي على أوروبا . فبالرغم من توكؤ المسيرة الفكرية الغربية على موروثات الاسلام ، ولا سيما في اسبانيا وصقلية ، فقد ظل الاعتراف بتأثير « الكافر » الثقافي مرفوضاً . وحمل القرن الثامن عشر حكماً كان إلى حدٍ ما في مصلحة الاسلام ، فأشاد الفلاسفة العقلانيون بصورة خاصة بحكمة المسلمين وتسامحهم كي يكون هجومهم على الكنيسة وروح الاستبداد الذي كان شائعاً في تلك الحقبة أشد واعنف . ولم يكن نوع من استمراء كل ما يرد من الخارج غريباً على ما يبدو عن هذا التعاطف . وفي القرن التاسع عشر ، أتاحت الرومنطيقية السائدة تقبلاً أكثر استلطافاً وفهماً ساذجاً على الاغلب للاسلام في أوروبا (١٠٢) وأخيراً ،

---

(١٠٠) لويس ماسينيون ، « احترام الشخصية الانسانية في الاسلام ، وأفضلية حق اللجوء على واجب الحرب العادلة » ، مجلة الصليب الأحمر الدولية ، العدد ٤٠٢ ، جنيف ، حزيران ١٩٥٢ ، من صفحة ٤٤٨ إلى صفحة ٤٦٨ ، ص ٤٦٠ .

(١٠١) جان جاك فاردنبورغ ، « الاسلام في مرآة الغرب » ، باريس ، الطبعة الثالثة ١٩٦٩ ، ٣٨١ صفحة . وغويبي « الاسلام ...» . وانظر كذلك إلى حد ما ، ماسيه ، « الاسلام..» ، تصدير الطبعة الأولى ، ١٩٣٠ .

(١٠٢) أحمد غلوش ، « دين الاسلام » ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٥٦ ، ٢٤٠ صفحة ، ص ٢٧ وما بعدها .

يجهد في أيامنا مؤلفون كثر في أن يعرضوا العقيدة الاسلامية بشكل علمي ، ومن غير أحكام مسبقة بصورة عامة . ومع ذلك فان الجمهور الغربي الواسع ما يزال يسيء فهم الاسلام ، لا بسبب النقص في الاعلام ، بل بسبب كثرة المنشورات العلمية العسيرة المتناول على غير المطّلعين من القراء . وما تزال الأفكار المسبقة القديمة باقية في الحقبة المعاصرة بصدد « النبي المزيف » أو « الكفار » الذين قادت أوروبا الحملات الصليبية ضدهم(١٠٣) . ومن جهة أخرى فان عدم الفهم قد يكون « أعمق ، ويمكن تلخيصه على الوجه التالي : إن التفاهم أقل ما يكون بين الأهل . فالمسيحي يجد في الاسلام كثيراً من الامور التي تذكره بدينه ... بعض أقسام العقيدة والآراء القريبة جداً من آرائه ... وهي أمور يعرفها إلى درجة أنه يمر بها في هذه اللامبالاة الغافلة التي يظهرها المرء حيال الامور التي يظن أنه يعرفها حق المعرفة ، والتي لا يعرفها بما يكفي لفهمها فهماً أفضل »(١٠٤) .

أما موقف المسلم من المسيحية فمتسامح إلى حدٍ ما ، ثم يغدو متصلباً. فوجود إله واحد لا شريك له يستتبع وجود قانونٍ عام وحصري . ولقد بعث الله إلى الناس على مراحل متعددة انبياءه الذين نقلوا جزءاً من مشيئته ، تبعاً للحاجات العملية ولدرجة تطور الجنس البشري . وقد تلقى النبي محمد الشريعة المصدّقة والمتممة لجميع الرسالات السابقة .فينبغي حتماً رفض كل ما كان متنافياً في التنزيلات السابقة مع الاسلام رفضاً باتاً ، بوصفه ناجماً عن أخطاء أو عن سوء ائتمان . ومن هذا المنظور بدا البحث الأكاديمي الغربي أحياناً مجافياً، بل مريباً، حتى لقد قرن الاستشراق بالامبريالية (١٠٥)

---

(١٠٣) لقد أنعش هذه الأفكار المسبقة بالطبع التاريخ الحديث الذي شهد المواجهة بين أوروبا والعالم الاسلامي المناضل من أجل استقلاله .

(١٠٤) اندرآي ، « محمد ... » ، ص ٩ .

(١٠٥) توفيق الرويني ، « أثر التشريع الاسلامي في الوحدة العربية » ، القاهرة ١٩٦٦ ، ٦٠ صفحة ، ص ٥٦ وما بعدها .

ويبدو أن حواراً أكثر اخاء قد قام منذ ماض قريب . فقد وفرت دراسة القيم الاخلاقية المشتركة قاعدة أصلح للنقاش ، بوصف هذه القيم معالم أو « محطات انتظار » بين الاسلام والغرب(١٠٦) . ولقد باشرنا بحثنا من خلال هذا المنظور ، ويعود للمؤرخ أن يعيد وضع الاحداث والأفكار في واقعها المحسوس . أما نحن فنرجو أن نبيّن مدى اسهام الاسلام في الماضي، وامكان مشاركته في المستقبل،في تطوير الخُلُق العالمي . ويتوقف طموحنا عند هذا الحد ، من غير أن نسعى إلى أي تدبير لاستبعاد حضارات أخرى ، أو نحاول الخروج عن اطار مؤلف في تاريخ القانون . إلا أننا لا نستطيع اخفاء العواطف التي قادت خطانا أحياناً . وبالفعل فإنه « إذا صحّ أن الناس منقسمون على هذا النحو ومتعارضون — شرقيين في مقابل غربيين — أفلا يكون من المرغوب فيه بالحاح التوحيد بين قلوبهم ؟ (١٠٧) » .

---

(١٠٦) ج . سل . ميلييه ، « محطات انتظار بين المسيحية والاسلام » ، باريس ١٩٦١ ، ٣٢ صفحة . وانظر كذلك رسالة الرئيس أنور السادات في المؤتمر الاسلامي — المسيحي بقرطبة . « الاهرام » عدد ١٢/٩/١٩٧٤ .

(١٠٧) دانيال روبس في رسالة إلى « ميساج دوريان » ، العدد الثاني ، الاسكندرية ١٩٢٦ ، ٢٦٨ صفحة ، ص ٢٦٦ .

الفَصْلُ الثَالِث

بنو آدم

« ... من قتل نفساً بغير نفسٍ أو فسادٍ في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومَن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً ... » .

(المائدة — ٣٢) .

الانسان بوصفه انساناً

تحدّد الصورة التي يرسمها مجتمع منظّم عن الانسان بالنسبة إلى حقيقته الاساسية ووصفه ودوره في الجماعة عملية تقدير القيم في حضارة من الحضارات . فكل حكم يهدف إلى المقارنة بين الانظمة ، ثقافياً كان أو فلسفياً ، يرجع دائماً في التحليل الاخير إلى المفهوم السائد في زمرة من الزمر عن الآدمي . وحين يتصدى المرء لدراسة وضع الانسان ومستقبله ، تبرز أمامه ثلاثة مناحٍ استثنائية(١) . وبالفعل ، يمكنه من ناحية أن يتدبّر دراسة الكائن البشري في حقيقته الجوهرية البحت . وهذا دور الفيلسوف .وفي وسعه من جهة ثانية أن يركز انتباهه على المبادىء الإيديولوجية أو الروحية التي ينبغي أن يطابق الانسان بينها وبين سلوكه ، والتي تسهم في صوغ شخصيته . وهذه مهمة علماء الاخلاق والاجتماع . ومن الممكن أخيراً استنباط مفهوم للانسان على ضوء المؤسسات الاخلاقية والقانونية القائمة خلال تجربة تاريخية واجتماعية ، والمتقيّد بها لأنها تحمي الفرد والمجتمع عن طريق تحديد الحقوق والواجبات المتبادلة . وهذه الدراسة من اختصاص الحقوقي كما هي من اختصاص المؤرخ . وينظر من خلال هذه الرؤية إلى

(١) علي عثمان ، « مفهوم الانسان في الاسلام من خلال كتابات الغزالي » ، القاهرة ١٩٦٠ ، ٢١٣ صفحة .

الانسان على المستوى الفردي أولاً ، ثم على المستوى الجماعي في وقت لاحق ، لأن المقصود منها تنظيم المجتمع ، لا إحكام العلاقات الفردية وتنسيقها .

وستحدد قيمة الانسان الداخلية عن طريق صلته بالمطلق . وبالنسبة إلى مستقبله المباشر أو الأبدي ، تبعاً لنمط التفكير الاسلامي المتركّز في الله والكتاب المنزل . فالرؤية الاسلامية تشمل الوضع البشري بكليته . ويتجلّى التنزيل كياناً تامّاً شاملاً . وهو غني بالتفاصيل غنى يتعرّض معه البحث الشديد التنويع والتلوين لإثارة البلبلة . وبالمقابل ، فان عرضاً مبسّطاً جداً عنه قد يعطي فكرة مشوهة عن مفاهيمه الجوهرية .

إن كل « ايديولوجية » تحدد منذ البداية ، بشكل ضمني أو صريح ، طبيعة الفرد والمكانة المسندة اليه في الجماعة ، تبعاً للهدف الاجتماعي المراد بلوغه . والله في دين أخروي كالاسلام هو المرجع الأول والوحيد ، لأنه مبدأ قدر البشر ومنتهاه في وقت معاً . ومعرفة التصور الذي استنبطه الفكر الاسلامي من ذلك ، أي « الصورة » التي تسمح بادراك جوهر الانسان ، بالاستنتاج أو المطابقة ، هامّة إذن .

إن القرآن لم ينزل لشرح ماهية الآدمي ، وإنما لتعريف الله إلى الناس . وإذ كان يقدم شريعة شاملة تجمع بقوة بين الروحي والزمني ، فانه يمثل نظام عمل يحدّد الفضائل الاخلاقية ، بيد أنه لا يمثل مجموعة من النماذج عن العناصر الخاصة بطبيعة الانسان الداخلية . والاسلام دين الايمان والتبصّر . وتنجم قوة الاقناع في تعاليمه عن أنه يعرض حقيقة المطلق ويظهر الوحدانية المتناغمة للخليقة الناتجة عنه . وهكذا يصبح الله مطلقاً وكلي القدرة ، لأنه يمثّل المشيئة الأولى والقوة. « إنه في ذروة التجريد، وليس كمثله شيء » (٢) .

---

(٢) عثمان شاهين ، « الاصالة المبدعة في الفلسفة الاسلامية » ، باريس ١٩٧٢ ، ثلاثمائة صفحة وصفحة ، ص ١٥٨ .

ولا يعني هذا المفهوم للمفارقة الإلهية اللامتناهية الذي غالباً ما يتردد ، والذي يكتنف الاحساس به الحياة الاسلامية ، عدم القابلية للاتصال أو البلوغ . إن علماء الدين المسلمين متفقون بالتأكيد في هذا الصدد على أن الله غير مشروط وإنه لا يدرك جوهره ، إلا أن ما لا يدرك بالعقل وحده يُفهم عن طريق التنزيل . وقد اتصل الله بالانسان عن طريق اظهار القرآن والرسالات السابقة ، أي أن الواجب الوجود قد ترك النسبي يدركه بفضل تدخل إلهي خفي في مصير البشر . ولسوف يكون « مفهوم » الله ،وبالتالي تصوّر الانسان ، مختلفين اختلافاً جوهرياً في الاسلام عمّا هما لدى المسيحي الذي في مكنته ، بوصفه « ابن الله » بالتعميد ، أن يحـاول الاشتراك في الحياة الإلهية ذاتها ، عن طريق الوجود الجديد الذي ينمّيه في نفسه . أما بالنسبة إلى المسلم فانه لا يجرؤ على مواجهة أي نوع من الاشتراك في الحياة الإلهية ، نظراً لكونه واعياً مفارقة الله(٣) . وفي وسع المسيحي من خلال سر التجسيد أن يرجو بلوغ السعادة الابدية بالاتحاد في المحبة والقدسية الالهية . بالتماثل مع الله نفسه . أما بالنسبة إلى المسلم فلا شيء من ذلك(٤). ومع هذا فان له هو أيضاً تجربة مع الخالق ، لكنها من طبيعة وقعين مختلفين : تلاوة القرآن والتفكر فيه . وقد يكون اصطلاح « الصفات » الإلهية هامّاً ، إذا نحن أثبتنا كيف حاول المؤمنون ادراك « مفهوم » معيّن لله . ومع ذلك اهتم علم التفسير الاسلامي على الدوام بتجنب الالحاح على مزيد من التفكّر ، خوفاً من افساد مفهوم وحدانية الله ومفارقته ، والافضاء إلى شكل ممكن

---

(٣) ماسون ، « القرآن » ص ٣٩ . من جهة أخرى نرى أن نعت « الاب » الخاص بالله قد استبعد من الاسلام بسبب مدلوله في المسيحية ؛ عامر علي ، « روح ... » ، ص ١٤٢ . ولقد اختار الاسلام على الأقل لتصوير لطف الله المتناهي بعباده أن يقارنه بحنان الام وهو أكثر سخاء وأقل نفعية . وبالفعل قال محمد : « إن الله أرأف بعباده من الأم بوليدها » .

(٤) ربما باستثناء الصوفيين الذين لن نتعرض للكلام عليهم .

من التشبيه(*) أو الاشراك . ولا يعتقد المسلمون أن في مقدورهم معرفة الله بشكل كامل . فقد أوصاهم نبيهم بألا يفكروا في ذات الله ، وإنما بأن يتأملوا في صفاته البالغ عددها تسعاً وتسعين وتعرف بـ « أسماء الله الحسنى » .وتنسب هذه الاسماء إلى الله جميع الصفات بدرجة لانهائية ولا يمكن بلوغها ، مما ينتج عنه أن لا مثيل لله ، لا في ذاته ولا في كماله .

ومع ذلك فان مفارقة الله لا تستبعد ، في المفهوم الاسلامي ، رحمته بالناس وعنايته بهم . ولطف الله بعباده يجعله « قريباً » منهم . ويشير القرآن إلى ذلك اشارات كثيرة ، ويعلّم أنه « يسأله من في السماوات والأرض ، كل يوم هو في شان »(٥) .

« ورب الاسلام الواحد في جوهره وصفاته وأفعاله رب قدير ، رب العالمين ومالك يوم الدين . وسيدخل في رحمته من لم يرفعوا في وجه رسوله أصوات الهزء والاحتقار ، بل عرفوا كيف يرتفعون بمشاعرهم من غرور الجاه المبني على متاع الدنيا إلى الخضوع للخالق . ويتجلى الوحي الإلهي في أوائل السور القرآنية في تصوير الحياة الآخرة . فويل لمن لم ينتهوا ولا أطاعوا الله . إن في انتظارهم لعقاباً رهيباً أليما . وويل للذين استهزأوا وكفروا بما جاءتهم به رسلهم ، فالله يهلكهم ، وهو السميع العليم ، فاطر السماء والأرض ، وواهب الحياة والموت . إنه رب العرش ، حكمته كاملة ، ومشيئته لا تحد ، وقدرته لا تقاوم ، وهي صفات تكشف عنها أعماله نفسها . وبينما يحتاج اليه كل شيء ، فانه غنيّ عن كل ما ليس ذاته . وليس كمثله من المخلوقات شيء ، والصلة الوحيدة بينه وبينها هي أنه خالقها ، فهي ملكه وإليه مآبها . إلا أن هذا الاله القدير عادل . إنه يعلم حتّى مثقال الذرة من الخير يعمله المؤمن ، ولا يرضى بأن يضيع عليه أجره ، ولا يمكن أن يسيء

(*) بالمفهوم الاسلامي للكلمة ، أي خلع صفات الانسان على الله . (المترجم) .
(٥) الرحمن / ٢٩ .

إلى انسان ، حتى وإن كانت الاساءة بحجم خيط من ليف » (٦) .

ومع ذلك فان رحمة الله التي لا حدود لها لا يمكن أن تدرك إلا إذا قرنت إلى قدرته الكلية (٧). وهذا يمثل مفهوماً أساسياً وخاصاً جداً بالاسلام. وهكذا يظهر أول ملمح من ملامح صورة الانسان حسب المفهوم الاسلامي: إن الطبيعة الانسانية لا تكتسب أية قيمة جوهرية إلا من رحمة الله الواسعة ، لأنه « خُلق الانسان ضعيفاً » (٨) .

والسؤال الذي يطرح هو : هل يتمتع الانسان بحرية التصرف ازاء قدرة الله الكلية ؟ إن مشكلة القضاء والقدر الملازمة لمنطق الاديان الموحّدة ليست وقفاً على الاسلام . ولن يكون الإحصاء بالنصوص القرآنية التي تشدّد على مسؤولية الأنسان الكاملة وحريته ، أو التي تؤكد ، على العكس من ذلك ، حتمية قدر الانسان في الحياة الدنيا والآخرة ، أي معنى خاص .كما أن حكماً مبنياً على ملاحظة سطحية لحياة المسلمين المعاصرين اليومية قد يؤدي إلى استنتاجات مغلوطة .

ومفهوم القضاء والقدر الذي قد يبدو للوهلة الأولى غير معقول ، يؤلف في المنظور الديني أساس التقوى الجوهري ، وعليه ، فانه ربما ترسّخ في الاسلام بشيء خاص من الحدة (٩) وعلى الرغم من وصية شفوية للنبي واردة في كتب السنّة ، فقد نوقشت فكرة القضاء والقدر بشكل واسع خلال العصور الأولى للامبراطورية الاسلامية . ولم تكن الاعتبارات ذات

---

(٦) لورا فاليري ، « ثناء على دين الاسلام » ، نقله عن الايطالية إلى الفرنسية ماكسيم فورمون ، ٣٦ صفحة مطبوعة بالآلة الكاتبة ، ص ١٤ .

(٧) « ولولا فضل الله عليكم ورحمته مازكى منكم من أحد أبداً ولكن الله يزكي من يشاء » (النور /٢١) .

(٨) النساء/ ٢٨ .

(٩) اندراي ، « محمد ... » ، ص ٦٧ .

المقاصد السياسية لتغيب دائماً عن تلك المناقشات . ولا يستبعد أن يكون بعض الخلفاء قد حاولوا اقصاء الفلاسفة العقلانيين ، بله ازالتهم من الوجود، وهدفهم الوحيد من ذلك ترسيخ نفوذهم الاستبدادي . ولربما كانت نجحت آخر انتفاضة من انتفاضات المذهب العقلاني على يد الامام الغزالي ، لولا الاجتياح المغولي . فقد فرض المغوليون بحد السيف استبداداً غالباً ما كان وحشياً ، مسوّغين طغيانهم بأنه لا تبديل لسنّة الله(١٠) . ويستدعي بسط مختلف الحجج الدينية المستخدمة لمصلحة مفهوم من المفاهيم أو ضده دراسة « علوم الدين » برمتها ، وبالتالي الحياة الفكرية الاسلامية بأسرها(١١) . وفي وسع بعض الظروف التاريخية أن توضح إلى حدٍ ما السبب في أن المجتمع الاسلامي يبدو أحياناً مسحوقاً تحت وطأة القدرة الإلهية الكلية ، والطريقة التي ترسخت بها فكرة « القدرية الاسلامية » في الوجدان الغربي الذي يخيّل أنه نسي منجزات الاسلام الثقافية والمادية الضخمة التي يتحدث عنها التاريخ .

وعلى المسلم في نظر أصحاب صحة العقيدة الاسلامية الحاليين أن يؤمن ويبشّر بأن الله قرر كل الامور . فلا يمكن أن يحدث على هذه الأرض أمر لم يكن مكتوباً في اللوح المحفوظ . فالله يأمر الناس بالايمان والطاعة والأعمال الحسنة . وهو الذي قرر كذلك الشر والمعصية والجحود ، إلا أن قراره في هذه الامور ليس صادراً عن رغبته فيها ولا عن ارشاده إلى النجاة والخلاص منها ، وإنما على سبيل البلاء والامتحان . ومن يزعم أن الله لا يستنكر الشر والجحود كافر لا محالة(١٢) . والواقع أن الزعم بأن الله

---

(١٠) علي عامر ، « روح ... » ، ص ٤١٢ — ٤٥٤ .

(١١) فرانز روزنتال ، « مفهوم الحرية لدى المسلم » ، لايدن ١٩٦٠ ، ١٣٣ صفحة ، المقدمة ص ٧ .

(١٢) غلوش ، « دين الاسلام » ، ص ٢٣٨ وما بعدها ، وفرح « الاسلام ... » ص ١٢٠ وما بعدها .

ـ الله الذي لا يحتاط لشيء أبداً بل يرى كل شيء بنظرة واحدة من منظور الأبدية ـ لا يعرف كل شيء « مسبقاً » ولا يعلم تسلسل أحداث الوجود بحذافيرها ، يؤول إلى إنكار علمه الكلي ، وبالتالي إلى رفض ألوهته . وبالمقابل ، فان النظرة إلى يوم الحساب الذي لا يفتأ القرآن يذكره ، تستتبع حتماً فكرة مسؤولية الانسان الذي ينبغي أن يكون قادراً على الاختيار بين الخير والشر ، كما تنص آيات قرآنية كثيرة . فهو حر مخيّر إذن . وانكار هذه الحرية معناه ضمناً أن يكون الله ظالماً ، وانه يعاقب أو يكافىء الانسان على أساس الاعمال التي لم يكن بالخيار في اتيانها ، والتي لا يمكن أن يكون بالتالي مسؤولاً عنها . والامر بخلاف ذلك ، لأن العدل إحدى صفات الله الأساسية . ولو أراد الله فرض رغبته فيما يتعلق بسلوك الانسان ، لما ترك شخصاً يضل(١٣) . وإذا كانت وحدانية الله تستتبع وجود نظام طبيعي أسمى ، فان فكرة القضاء والقدر لا بد أن تفرض نفسها على العقل . والله يهدي الانسان السبيل معتمداً على حسه وعقله ، فيجعله مسؤولاً عن مصيره . وتتمثل حرية الانسان في اختياره الفطن أن يحترم الشريعة المنزلة ، وان يقرّ بالاحكام الإلهية . فليست القضية قضية جبرية ميكانيكية . بل قضية اختيار واعٍ . وتستتبع المسؤولية الشخصية المنصوص عليها يوم القيامة (١٤) أن الانسان قد وهب ملكة التمييز عند الاختيار ، كما وهب الحرية . وفي هذا عزته ورفعته . وهكذا فان فكرة القضاء والقدر المنتقدة بشدة في الاسلام لاتتعارض وفكرة حرية الانسان(١٥) .

« الله وحده هو الحرية المطلقة ، ولكن حرية الانسان بالرغم من نسبيتها ... ليست شيئاً آخر غير الحرية ، كما أن بصيص النور لا يعدو أن

---

(١٣) « وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون » (الاعراف / ١٦٨) .
(١٤) « يا أيها الذين كفروا لا تعتذروا اليوم ، إنما تجزون ما كنتم تعملون » (التحريم /٧).
(١٥) امهنة رضا ، « حرية الاختيار في الاسلام » ، الاسكندرية ١٩٦٩ ، ٢١٨ صفحة .

يكون نوراً »(١٦) . ولما كان الانسان لا يعلم شيئاً عن الحياة الأخرى المدّخرة له ، فان أعماله تعتمد على قرار من ارادته وفطنته . فهو على هذا حر في اختياره ومسؤول عنه . « ومثل هذا الاختيار يتعارض بعنف مع الجبرية الميكانيكية القائمة في العالم المادي »(١٧) . إن جهل الفرد بمصيره وقدره ينبغي أن يشحذ ارادته . فما كان ليبذل أي جهد للتقدم ، لو كان يعلم سلفاً أنه مكتوب له السلامة أو الهلاك . ولا يمكن أن يعني الاعتقاد بالقضاء والقدر خضوعاً أو تنازلاً ، وإنما يمثل ، على العكس من ذلك ، توكيداً للانسان المحرر من الجزع حين يكون قد « رضي نهائياً بالنظام الابدي ، ورضي وقبل بتبعيته الكاملة(١٨) » ، وحين يفهم الاعتقاد بالقضاء والقدر من هذه الزاوية لا يعود « قدرية » تشلّ كل جهد نابع من الارادة . « انه يزود الانسان بقوة جديدة ، بتوتّر جديد في ارادته ، ويجعل مصاعب هذا العالم تبدو تافهة أمام ناظريه ، ويزوده بالشجاعة على رجاء المستحيل وركوب مراكبه » (١٩) .

ويمزج الاسلام بين اثبات مشيئة الله المهيمنة على الكون ، والاعتراف بالمسؤولية الانسانية المبنية على العقل والحرية . وفي الامكان أن تترك خلاصة هذا إلى الحكمة الشعبية القائلة : « لقد جمع بين معنيي القدر والمبادرة . فهما – كما يقال – جيبا خُرج يتدليان على جانبي دابة . فاذا كان في أحد الجيبين أكثر مما في الآخر انزلق الخرج ووقع الحمل أرضاً . وإذا بقي على ظهر الدابة ولم يقع اشتد بالدابة التعب وأصبحت الرحلة شاقة . أما إذا كان

(١٦) شيون ، « كيف نفهم ... » ، ص ١٤ .

(١٧) غلوش ، « دين الاسلام » ، ص ٢٤٣ .

(١٨) اميل درمنغهايم ، « شهادة الاسلام ، في « الاسلام والغرب » ، باريس ١٩٤٧ ، ٣٩٣ صفحة ، ص ٣٧٢ – ٣٨٧ ، وص ٣٨١ .

(١٩) اندراي ، « محمد ... » ، ص ٦٢ .

الوزنان في الجيبين متعادلين ، فان الرحلة تتم برخاء ، ويكمل النجاح ، وتُدرك الغاية » (٢٠) .

وإذا كان الانسان حراً ومسؤولاً ، فانه ليس العوبة في يد إله قدير مستبد . فحريته في اختيار أعماله والمسؤولية التي تستتبعها تكسبانه شرفه الأرفع وتبنيان حياته المعنوية . وهكذا تنشأ عظمة الانسان من أنه اختار الطاعة بملء حريته . ولما كان الانسان يتصل بربه مباشرة دون وسيط ولا شفيع ، وبلا كنيسة ولا توسل بالقديسين ، فان مسؤوليته فردية شخصية بشكل دقيق(٢١) . والاسلام بوصفه دين توحيد يضفي على الانسان بُعداً كونياً مضاعفاً ، إذ يشركه في النظام الخُلُقي الإلهي من جهة، ويَعِده من جهة ثانية بالخلود . ولم يطرق موضوع في القرآن فوق ما طرق موضوع الانسان(٢٢) . ووجود روح غير مادية ولا خاضعة للموت ومنذورة للسعادة أمر جوهري بكل ما في الكلمة من معنى . فالحق أن الروح بمثابة جوهر الانسان من خلال النظرة إلى مصيرها في الحياة الآخرة . ويجب النظر اليها على أنها حقيقة ثابتة لا يدرك كنهها ولا يمكن تفسيرها (٢٣) .

ولم تهتم علوم الدين الاسلامية كثيراً بالمجردات النظرية ، مفضّلة مناقشة طبيعة الانسان النفسانية ، مستخدمة لغة الكتاب المنزل . فقد خلق الانسان

---

(٢٠) رينيه خوام ، « أقوال العرب عن الحياة في المجتمع » ، باريس ١٩٦٤ ، ٢٩٠ صفحة ، ص ١٠١ .

(٢١) « ألا تزر وازرة وزر أخرى . وأن ليس للانسان إلا ما سعى » (النجم /٣٨ -٣٩) .

(٢٢) ابراهيم مدكور ، « مفهوم الانسان في الفكر الاسلامي » في « فكرة الانسان » تأليف س . ردهاكريشنان وب . ت . راجو . دراسة مقارنة في الفلسفة ، لندن ، الطبعة الثانية ١٩٦٦ ، ٥٤٦ صفحة ، ص ٤٥٢ - ٤٧٥ .

(٢٣) « ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي ، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » (الإسراء / ٨٥) .

« ضعيفاً »(٢٤) و « في أحسن تقويم »(٢٥) في آن معاً ليتخذ مكانه ويؤدي رسالته في النظام الكوني . وهناك اشارات واستنتاجات من قصة خلق آدم أبي البشر ، تسمح بفهم طبيعته فهماً أفضل . لقد خلق الله الانسان من طين وسوّاه ونفخ فيه من روحه(٢٦) . ومن خلال هذه الصورة التمثيلية يمكن وعي فكرة استقلال الشخصية الانسانية المقسمة بين طبيعتها الروحانية المتسامية الصابية إلى الكمال ، وطبيعتها المادية المتناهية في الضعف ، المستسلمة للاغراء . ولقد « كرم الله بني آدم »(٢٧) . وأعطاهم علماً فوق علم الملائكة(٢٨) ، لكنه خلقهم من طين ، مما يشكل واقياً لهم من عظمة كاذبة أو كبرياء متطرفة(٢٩) .

وخطيئة المعصية التي ارتكبها آدم واردة في القرآن(٣٠). إلا أن وصفها وتفسير وقائعها يختلفان اختلافاً شديداً(٣١) (عنهما في الديانتين اليهودية والمسيحية)(*) . فقد عوقب آدم وحواء لمعصيتهما أمراً صارماً ، لا لأنهما حاولا أن يتذوقا من ثمار شجرة المعرفة . فالله لا يقف على الاطلاق في وجه رغبة الانسان في التعلم ، بل يشجع على العكس هذه الرغبة . ولقد طردا من الجنة ودخلا عالماً متّصفاً بالعداوة ، وغفر الله لهما ووعدهما بشريعة

---

(٢٤) النساء/ ٢٨ .
(٢٥) التين/ ٤ .
(٢٦) ص/ ٧١ – ٧٢ .
(٢٧) الاسراء/ ٧٠ .
(٢٨) البقرة/ ٣١ – ٣٢ – ٣٣ .
(٢٩) مذكور ، « مفهوم الانسان ... » ، ص ٤٥٤ .
(٣٠) البقرة/ ٣٥ و٣٦ .
(٣١) علي مهاجر ، « دروس من قصص القرآن » ، لاهور (اشرف) ، الطبعة الثانية ١٩٦٩ ، ٢٢٢ صفحة ، ص ١ – ٣٠ .
(*) زيادة يقتضيها السياق العربي . (المترجم) .

تنقذهما إذا هما اتبعاها(٣٢). وعلى هذا يرفض الاسلام بشدة فكرة « سقوط الانسان » ، فكرة الخطيئة الاصلية التي ورثت عواقبها البشرية جمعاء . ويستتبع هذا الخلاف تضاداً أساسياً مع اليهودية ، ومع المسيحية بخاصة ، فيما يتعلق بمفهوم الانسان وقواعد حياته الخلقية . فالاسلام ينظر إلى الإنسان « لا على أنه ضعيف محتاج إلى معجزة تنقذه ، بل على أنه مخلوق ... مزود بعقل قادر على استيعاب « الواجب الوجود » ، وبإرادة قادرة على جعله يختار أفعاله » (٣٣) .

وهكذا فان الانسان مسؤول عن مصيره الشامل ، على صعيد شخصي بحت ، تبعاً لموقفه من الشريعة الإلهية . ويتضح بالتالي – وهذا معقول في النطاق المنطقي لبناء النهج الاسلامي – إن بالامكان مواجهة مفهوم الطبيعة البشرية على الصعيد التشريعي ، أكثر من مواجهته على الصعيد الفلسفي . ويكتفي الاسلام المتوارث بما جاء في القرآن حول معرفة الطبيعة البشرية ، وتتخذ أسس التفكّر السياسي والاجتماعي طابعاً محسوساً ، دون الرجوع بالضرورة إلى جوهر الانسان الباطني .

ويبدو الانسان في الاسلام ، كما في الديانات التوحيدية الثلاث ، وكأنه مخلوق الله المميز الذي جعله خليفة على الأرض(٣٤) ، ووهبه قوة وقدرات خاصة . وهو في وضعه الأصلي والأسمى ، بحسب القرآن (٣٥) ، من الآيات على قدرة الله ورحمته . وقد بيّن النبي أن الله كان « كنزاً » خبيئاً

(٣٢) « فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (البقرة/٣٨).
(٣٣) شيون ، « كيف نفهم ... » ، ص ١٣ ، ولقد حذفنا من الشاهد قوله « على شاكلة الله » الذي يخدش المسلمين . فهذا الوصف لا يمكن استخدامه في نظرهم في إطار النص القرآني ، لأنه لا شيء في الخليقة يمكن أن يشبه الخالق . « ولم يكن له كفواً أحد » (الاخلاص/٤).
(٣٤) البقرة/ ٣٠ .
(٣٥) فصلت/ ٥٣ .

فأراد أن يكتشف . ولذا خلق الانسان فأدركه الانسان . ولطالما بسط المتصوفة المسلمون هـذه الفكرة التي لم يحـدث أن عارضها المتمسكون بصحة العقيدة واستقامه الرأي . وعليه ، فان الانسان الكامل هو « العالم الاصغر الذي يعكس كمال العالم الاكبر ،ويستحق بذلك أن يكون خليفة الله على الأرض »(٣٦) . ووجود الانسان بوصفه آية ودليلاً على وجود الله ، يضفي عليه مرتبته السامية ككائن . وهنا يقع المرء على المنهج الخاص بالعقيدة الاسلامية التي لا يستطيع الانسان بموجبها ، خلافاً للمفهوم المسيحي ، أن يصبو للاتحاد بواجب الوجود عن طريق المحبة والتضحية ، بل يبقى علامة بعيدة ، أو رمزاً مرئياً لما لا يدرك . وهكذا تختصر الشخصية البشرية إلى « شهادة فردية للمؤمن « توحد » الشخصية عن طريق الاستبطان بالعبادة مع صورة رب ابراهيم الواحد الذي يعترف به ذلك المؤمن ويعبده باقامة الشعائر » (٣٧) ، ومن خلال جميع أعماله اليومية .

والتنزيل القرآني مقدّر لاصلاح البشر على أساس الانسان الافضل . فليس من شأن المعرفة التي يقدمها عن الله القدير ، والشريعة التي يفرضها ، والوعيد بالعقاب الذي ينص عليه ، إلا أن تزيد من رفعة المؤمن . وخوف الله يختلف في الواقع اختلافاً شديداً عن الجزع والغم . إنه يوضح ويجلو نبل المسؤولية الملقاة على عاتق الانسان . وحتى فظاعة الجحيم ينبغي أن ترتبط في نظام الافكار هذا بعظمة الانسان المسؤول المزوّد بالبصيرة . فالاسلام يحاول إذن أن يمزج المفهومين اللذين كوّنا مادة نقاش محتدم بين الفلاسفة ، أي معنى شرف الانسان الاسمى وطبيعته الضعيفة ضعفاً جوهرياً .ويكتسب الانسان شرفه بقبوله مختاراً أن يخضع لأحكام الشريعة المنزلة . والشر هو أساساً معصية للشريعة . ويفقد الانسان توازنه لأنه لا يريد أن يكون كما

---

(٣٦) مذكور ، « مفهوم الانسان ... » ، ص ٤٧٥ .

(٣٧) ماسينيون ، « احترام الشخصية ... » ، ص ٤٥٣ .

صنعه الله ، أي لأنه يرفض شرفه الاسمى . ويمثل الذنب عدم تقدير من المرء لذاته ، أي عدم احترام منه لقيمة الشخصية الانسانية . ويتمتع الانسان بشرف رفيع ، لأن الله خلقه ليكون غاية بذاته ، حين حدد له مصيراً أبدياً وتوعّده بيوم الحساب . وعلى هذا فان المفهوم الاسلامي يلتقي ومفهوم الديانات الاخروية الأخرى . إلا أن التعبير عن المفهوم يختلف ، لأن للانسان المسلم منزلة خاصة في نطاق علاقاته بالله . ويكفي لهذا أن يشار إلى أن كرامة الانسان واحترام الآخرين محددان تحديداً دقيقاً ومشجّع عليهما بقوة في تعاليم الاسلام . ويتجليان في ذلك الامر المدهش الصادر عن الله إلى الملائكة بالسجود لآدم(٣٨) الذي شرّفه الله بتعليمه أسماء الأشياء ، فمجّد بذلك العلمَ وأضفى على الانسان العزة والرفعة بفضل العقل .وإذ أبى الملك إبليس (٣٩) أن ينصاع للامر فقد طرد من الجنة ، وأصبح الشيطان (٤٠) الذي يتجسّد فيه الشر . ولقد أخرج ابليس من رحمة الله بسبب عصيانه ورفضه الاعتراف بشرف الانسان الاسمى ، وغدا خارجاً على إرادة الله وعدواً للبشر . وبعد فان هذه الصورة الرمزية بليغة لأنه يفهم منها ظاهراً أن عدم احترام الانسان هو الشر بالذات (٤١) .

ومفهوم الانسان في الاسلام « مثالي ومرتكز إلى رسالة وذو هدف محدّد » (٤٢). ومن هذا المنظور يغدو أفضلَ فهمُ القول الكريم : « من

---

(٣٨) البقرة / ٣٤ ، والاعراف /١١ .

(٣٩) يظن بعضهم أن ابليس لم يكن ملكاً بل كان جنياً .

(٤٠) من الجذر السامي الذي يعني « المعارض » .

(٤١) نثبت هذا التفسير بكل تحفظ ، لأنه خاص بنا ، ولم نجد له تأكيداً في المصادر الاسلامية التي رجعنا اليها .

(٤٢) مذكور ، « مفهوم الانسان ... » ، ص ٤٧٥ .

قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً »(٤٣) الذي يزداد ابلاغية نظراً لالحاح القرآن بلا انقطاع على الطابع الفردي للمسؤولية الانسانية ، واتخاذ التشريع الاسلامي من شخصنة القانون معياراً أساسياً .

« حقوق الانسان »

تتحدّد حقوق (٤٤) شخص من الأشخاص في جماعة من الجماعات وتضمن عن طريق واجبات سائر الاعضاء فردياً وجماعياً . ويمكن تقديم تعريف الحقوق والواجبات في المفهوم الغربي التقليدي بواسطة معايير الزامية أو ذاتية ، تقليدية أو ظرفية ، تختلف باختلاف تطور المجتمع والظروف الخارجية . فموجب احترام حقوق الفرد في نطاق ما يعتبر خيراً مشتركاً يستمد قوته الالزامية على الاخص من أسباب اجتماعية قد يُخالط بينها وبين الخُلُق ، لأن الخلق ممهور بتقاليد ثقافية وتطلعات نفسانية وتحققّات ايديواوجية . ويتحقق ضمان الحقوق الفردية كذلك عن طريق رد الفعل الآلي — العنيف في بعض الأحيان — الصادر عن المجتمع أو عن بعض الأشخاص حيال اختلال التوازن بين امتيازات الانسان والداعي الجماعي الالزامي(٤٥) .

والحقوق والواجبات والمحظورات والاكراهات ، في الاسلام ،جميعها من أصل ديني . وينبغي للوهلة الأولى أن تكون العلاقات المتبادلة محدّدة

---

(٤٣) المائدة / ٣٢ .

(٤٤) نستخدم عبارة « حقوق الانسان » حسب منطوقها الدولي الحديث .

(٤٥) قد يتخذ رد الفعل شكل الثأر في المجتمعات البدائية ، وشكل الملاحقة القضائية ، بل شكل المقاومة « الارهابية » أو القمع السياسي ، في المجتمع الحديث .

بصورة واضحة . إذ يفترض في الشريعة المنزلة تقرير الاحكام لكل المناسبات . ومع ذلك ينظر النظام الاسلامي إلى الانسان ، على الصعيدين الفردي والجماعي ، من خلال مفهومين غير متباينين وإن كانا غير متشابهين . وليست الموازنة بين حق الفرد وبين ضرورة وجود الخير المشترك مفقودة ، لكنها ماثلة من خلال رؤية اسلامية بحت ، وينبغي أن تتوازن عن طريق تطبيق الشريعة المنزلة تطبيقاً صحيحاً .

والمبادىء القرآنية الخاصة بالعدل والامانة والتضامن تخلق واجبات لكل عضو من أعضاء الجماعة الاسلامية بوصفه فرداً . وينتج عنها جو من المجاملة والتعاطف المتبادلين ، وطريقة ذات مرتكز ومغزى دينيين في ممارسة الكياسات . كما أن نظام « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » يضفي على المجتمع الاسلامي طابع النسق المألوف والعادات شبه الأبوية . بيد أن أساس الاسلام التاريخي وجوهره الفلسفي يظلان استقلالية الشخص ، أي — بطريق الإسقاط — توكيد « حقوق الانسان » داخل الجماعة . وككل «نظام سياسي » ، يضع الاسلام بالتأكيد مصلحة الجماعة « قبل مصلحة الفرد الضرورية جداً شرط ألا تنزع عنه انسانيته والا تقود إلى فقدانه حريته وكرامته » (٤٦).

ولا يتجلى نجاح الضغط الشخصاني في الاسلام أو يتأكد إلا في نطاق الدين (٤٧). وكما كان بروز الانسان يمثل جوهر الاسلام بالذات في البدء ، فانه يفسر في موازاة ذلك نجاح هذا الدين في الجزيرة العربية إبان القرن السابع — (الميلادي) — بفضل التغييرات الهامة التي ادخلها على مفهوم الانسان والمجتمع . فقد أسهمت رسالة محمد من الزاوية التاريخية في بناء الجزيرة العربية السريع ولا سيما من الناحيتين الروحية والاجتماعية ،ووعي الانسان حينئذٍ شخصيته وكيانه وواجبه . ولقد كان الاسلام في أساسه

---

(٤٦) مذكور ، « مفهوم الانسان ... » ، ص ٤٦٠ .

(٤٧) أنور حاتم ، « الاسلام وحقوق الانسان » ، جنيف ١٩٧٤ ، ٣٢ صفحة .

وجوهره يمثل ترسيخ كيان الانسان وتحريره وتفتّحه . وكنتيجة ملازمة لهذا الامر ، لا بالتعارض معه ، تضاعف التفاضل بين الفرد والشخص على صعيد التنظيم الاجتماعي ، بانشاء مجتمع أحكم الارشاد الديني توحيده . فلم يعد الانسان يرى امتداده في جماعة تقليدية ، العشيرة أو القبيلة ، بل آخذ يرسّخ شخصيته الفردية والجماعية معاً بالرجوع إلى الله الذي هو المقياس الجوهري المفارق المطلق . وقد حدّد هذا المقياس بدوره مفهوم الانسان . والواقع أن « التوازن القائم بين المفارقة والملازمة هو الذي يتيح التوازن بين الانسان والمجتمع ، والترسّخ الماورائي هو الذي يفسح المجال للحرية في المدينة البشرية . فالقول ... « الله اكبر » معناه أن المرء قد أوصد الباب في وجه كل عبودية . ومعناه أنه أعلن نفسه وحقّق ذاته حراً بشكل أساسي » (٤٨) .

وكلما ازداد الله مفارقة ووجوب وجود ازداد المرء حرية حيال الآخرين جميعاً . والحرية في العبودية لله تحدّد قيمة الشخص ، فلا تعود « حقوق الانسان » أو « كرامته » سوى مشتقات غير مباشرة من تلك الحرية . وأسمى صفات الانسان هي الحرية في المساواة . وقدرة الله الكلية تقود إلى تحرير الانسان حيال الانسان ، كما تؤكد عبادته دون سواه عبادة مباشرة ومن غير واسطة عظمة المؤمن وتضمن له الرفعة . فهو يدرك في الواقع أن لا خوف عليه من أن يكون عبداً لغير الله ، وأنه لا يمكن أن يصيبه إلا ما كتب الله له . ومن شأن الوعي الناشط للمطلق أن ينزل النسبي منزلته الصحيحة . وشعور المسلم الراسخ بالمساواة يملي عليه واجباته نحو الناس والمجتمع ، ويرشده بالمقابل إلى حقوقه . وهنا يبرز مفهوم مغاير في أساسه للمفهوم السائد في الحضارة الغربية . فالانسان في نظر الاسلام لم تدنّسه الخطيئة الاصلية فيعاد اعتباره بعملية تجسيد إلهي . والقرآن لا يقترح ، وإنما يأمر . وبهذا لا تكون

---

(٤٨) درمنغهايم ، « شهادة ... » ، ص ٣٨١ .

قيمة الانسان ناجمة عن مفهوم ماورائي مبهم ، بل عن قبوله الطوعي بأن يكون عبداً لله . وبقدر ما يكون خضوعه لاحكام الشريعة المنزلة أكبر ، يزداد احترامه ، ويتبوأ مكانه في عالم متناغم متناسق (٤٩). وشرفه الأوحد أنه المخلوق الاسمى على وجه البسيطة القادر بعقله أن يختار الامتثال لمشيئة الله.

وإذ يشير القرآن إلى تمتّع الانسان بالقدرة على التمييز بين الخير والشر، ويتوعّده بيوم الحساب ، فانه يقدّم صورة عن الطبيعة البشرية ومفهوماً خاصاً بها . ومن الصعوبة بمكان أن يعبّر المرء عن أصالة الاسلام المختلفة بالتأكيد عن النظرة الغربية التقليدية . فالانسان يحترم في الدرجة الأولى بوصفه مؤمناً . غير أن الاسلام لا يستبعد أحداً ، لأن القرآن منزل للناس كافّة ، وهم جميعاً متحدّرون من أول زوجين بشريين (٥٠) . وعلى هذا ينبغي أن يتمّ أي حكم تقويمي على مستويين متباينين . فعلى الصعيد « الديني » تتماثل قيمة الانسان وسائر مخلوقات الله . وتسمو في المقابل قيمة المؤمن بعض الشيء على المستوى « القانوني» بفعل اختياره اتّباع أحكام التنزيل .

وبعد ، هل في وسع الانسان أو المؤمن بوصفه مكرّماً أن يطالب لنفسه بـ « حقوق » ؟ لا ، بالطبع ، في المجرّد . فليس للانسان – عبدالله – المتوكىء على مفارقة الله المطلقة أية قيمة بنفسه (٥١) ، لكنه أكثر من هذا في الوقت ذاته ، لأنه وجد بفضل تدخّل الله الرحمن الرحيم الذي وهب الناس شرعة من طرف واحد . ويوفّر هذا النوع من العرف بعض الاستقرار ويحدد لكل شخص وضعه القانوني . وقد ثُنّيت الشرعة واكملت بالتنزيل

---

(٤٩) قال محمد للناس في حجة الوداع « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » .

(٥٠) وردت عبارة « بني آدم » الشائعة في الحديث الشعبي سبع مرات في القرآن ، ماسون ، « القرآن » ، ص ٥٩٨ .

(٥١) في وسع المؤمن مع ذلك أن يرجو تلقي عون الله : « ... حقاً علينا ننج المؤمنين » . (يونس / ١٠٣) .

الذي يحدّد الحقّ والشريعة الواجب اتباعها ، على الصعيدين الفردي والجماعي . وتكون « حقوق » المؤمن محصّلة الواجبات التي يلزم بها الدين الآخرين . والقيمة الأولى الناجمة عن المفهوم الذي يكوّنه المؤمن عن الله ، والعلاقات التي ينبغي أن تقوم بينه وبينه ، تشعره بالمساواة المطلقة حيال الناس . مساواة قد تبدو سلبية لأنها لازمة أو نتيجة للخواء البشري أمام الله . ولا دخل لفكرة الانسان وحريته وكرامته ، بوصفها قيماً ، إلا في مرحلة ثانوية ، ولكن تبعاً للمفارقة الإلهية على كل حال .وعلى الصعيد الاجتماعي العملي ، تحدّد هذه المساواة الجوهرية التي يمنحها الاسلام لجميع المسلمين نوعاً من « التعايش المجتمعي » المبني على العدل . وحين ينعكس الشعور بالمساواة على المستوى الجماعي ، ويرتد على أفراد المجتمع بشكل متبادل ، يفضي على صعيد المبادىء الخلقية إلى شعور نهائي بالكرامة الانسانية .

واحترام شخصية الآخرين مأمور به بصورة واضحة ، ويبلغ حد منع الهزء والتهكم (٥٢) . ومفهوم مسؤولية الانسان المبرز بشدة يتضمن في الوقت نفسه واجبه في الاقرار بكرامته الخاصة ،والمحافظة عليها ،وتأكيدها. ويعي المسلم من خلال هذه الرؤية المزدوجة ، الشخصية والمتبادلة بين الأفراد ، كرامة الانسان ، وكأن شعوره نتيجة معلولات ثانوية أو متفرعة .

ويحدد مبدأ المساواة مفهوم الانسان، ويمثل بالتالي حجر الزاوية الذي يرتكز عليه بناء النظام الاجتماعي . وهذا الشعور خاص بالاسلام ، إذ لم يسبق أبداً لدين أو لإيديولوجية أن أكّداه من قبله بهذه القوة . ولا يبدو من النوافل معالجة هذا المفهوم بشكل سريع ، مع احتساب مختلف المظاهر التي حفظها التفكّر الغربي عنه .

فعلى الصعيد الماورائي يتساوى الناس بشكل جوهري عن طريق عبودية

---

(٥٢) «يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم » (الحجرات /١١).

متكافئة لله. وتوفر صفة « المؤمن » شرفاً قد يكون اضافياً، وفكرة المساواة محددة تحديداً رديئاً جداً في الاستعمال الخلقي . وعلى مستوى المساواة الشكلية أو الخارجية يلتقي مفهوم المساواة القانوني الاسلامي من حيث مادته مع المفهوم الغربي الحالي : فالاوامر والعقوبات القانونية هي هي بالنسبة إلى جميع المواطنين . إلا أنه ينبغي تسجيل فرق دقيق . فلما كانت « المواطنية » محددة بالرضا بالاسلام ، فان بعض المحرّمات(٥٣) أو الموجبات(٥٤) ، لا تلزم غير المسلمين الذين يمكن أن يخضعوا منطقياً ، وبحسب الظروف ، للعقوبات الشرعية المنصوص عليها في التشريع الديني الخاص بهم . وهذا ملمح أساسي من ملامح التسامح الاسلامي .

والاحاطة بفكرة المساواة السياسية أصعب ، إذ طالما اشتد تباين أشكالها خلال تاريخ الامبراطورية الاسلامية . ولقد طرحت المشكلة ، بشكل عنيف أحياناً ، منذ وفاة النبي . ويبدو الاسلام في جوهره « ديمقراطياً » بشكل أساسي . إلا أن « الشريعة » إلهية ، أي ممنوحة . وعليه لا يبدو ضرورياً ، بل ممكناً ، وجود عنصر مشرّع . وهكذا فانه لا معنى لمفهوم « الحقوق السياسية » ، والقضية في هذا السياق هي بالأحرى قضية « واجبات سياسية » . وقد كان سَنّ أنظمة للتطبيق العملي موضوع مناقشات حامية ، وظل تفسير « الحق » الاسلامي يتم على الدوام عن طريق « الاجماع » . وهكذا يمكن القول إن المساواة السياسية كانت مكفولة ، لأنه ليس ما يمنع المؤمن نظرياً من الوقوف في وجه تنظيم قانوني جديد . ولا يبدو أن مثل هذا الاجراء اتّبع طويلاً على الصعيد التاريخي . ومع ذلك فانه كان من الممكن أن يتوافق تماماً مع ما تنقاه السنّة من حرص محمد على استشارة أصحابه في كل قرار هام . وبديهي جداً أن يكون غير المسلمين محرومين من مثل هذه

---

(٥٣) مثل تناول بعض الأطعمة والكحول .

(٥٤) الجهاد وأركان الإيمان مثلا .

الحقوق ، لأن الشريعة المنزلة هي التي تحدد وضع الانسان القانوني ، ومن يرفض التنزيل يوضع « خارج القانون » ويحرم نفسه بنفسه من التمتع بحقوقه، في نطاق رفضه بالذات . وبالمقابل فانه ليس ملزماً باحترام بعض نظم « الشريعة » ، شرط ألا تخلّ هذه الاستثناءات بنظام الجماعة الاسلامية الاجتماعي . وإذا كانت الشريعة تحدد وضع الشخص القانوني ، فانه لا ينتقص جوهرياً من كرامة الانسان ، بوصفه انساناً ، أو بالاحرى من المساواة بين الكائنات البشرية ، بسبب رفض اعتناق الاسلام . ويدين القرآن كل نوع من أنواع التفرقة وكل نوع من أنواع الطبقية الاجتماعية (٥٥)، لأنهما منافيتان لطبيعة الناس الذين هم « سواسية كأسنان المشط » كما جاء في الحديث .

ولا مراء أخيراً في أن الاسلام وقف موقف المعارض على صعيد المساواة الواقعية أو المادية(٥٦) . فلا ينبغي للمؤمن ما دام متعلقاً بما هو جوهري وأساسي أن يسمح للحاجات المادية باستعباده . ويقرّ القرآن بالفروق في الغنى ويضمن الملكية الخاصة . وحتى مفهوم الممتلكات المادية ، في مجتمع لم يزل متمحوراً تماماً حول الدين مبنياً على فلسفة المطلق ، نابع من أصل ديني : فالله هو الذي يقرر الغنى أو الفقر(٥٧) . والملك في التحليل الاخير هو لله وحده ، وليس للانسان سوى حق الانتفاع به في الدنيا . ويكمن تحديد الملكية الخاصة القانوني في وجوب اكتسابها بطريقة شريفة . وعلى المتمتّع بها من جهة ثانية أن يتجنّب الاسراف والتبذير . ويشكّل مبدأ العدالة الأساسي الذي ينظم العلاقات بين أفراد المجتمع درابزين « للوقاية من

---

(٥٥) « ان فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً ... إنه كان من المفسدين » (القصص / ٤).
(٥٦) « والله فضل بعضكم على بعض في الرزق » (النحل / ٧١) .
(٥٧) « الله يبسط الرزق لمن يشاء » (الرعد / ٢٦) .

التبذير) (*) وتسهم الزكاة في نوع من اعادة توزيع الثروات .

ولا بدّ أن نلاحظ تاريخياً أن قليلاً من الأديان، وحتّى الإيديولوجيات، سعى إلى مثل هذه الحركة الناشطة في معادلة المستويات الاجتماعية . وكان لزاماً أن تؤدي المساواة الاساسية بين الناس ، وواجب مساعدة المعوزين من أفراد الجماعة مساعدة ليست عبارة عن امتيازات بل عن موجبات ، إلى التقليل من الفروق المادية، إن لم يكن إلى الغاء الطبقية الاجتماعية عملياً(٥٨) ومع أن الاسلام يقرّ الملكية الفردية ويكفلها حين تكون شريفة ومحتشمة ، سواء عند الحصول عليها أو لدى استعمالها ، إلا أن تحديداتها وضوابطها صارمة . فالفقه الاسلامي ينص في الواقع على أن للمسكين أو الجائع حقاً في مقاسمة الشبعان طعامه ، وان في وسع المسلم أن يستولي على بعض الطعام من مائدة مؤمن يملك منه ما يكفيهما جميعاً ، سواء أكان ذلك برضاه أم لم يكن . ومن حق الجائع في حال الرفض المحتمل أن يلجأ إلى القوة . وإذا مات أثناء العراك مات « شهيداً »(٥٩) ، واعتبر قاتله مذنباً . وبالمقابل فانه إذا اضطر الجائع لقتل خصمه ، لم يلحق به أي عقاب ، واعتبر بريئاً لأنه قاتل في سبيل حقه الشرعي (٦٠) . ويتسم مثل هذا الاثبات للحقوق الاجتماعية بقوة لم يذكر التاريخ لها مثيلاً في أي مكان ، حتّى في الأنظمة التي تدين الملكية الخاصة .

وإذا نظر المرء إلى « حقوق الانسان » في العقيدة الاسلامية من منظار

(*) زيادة يقتضيها السياق العربي . (المترجم) .

(٥٨) ميرزا حسين ، « Islam Versns Socialism » لاهور (اشرف) الطبعة الثانية ١٩٧٠ ، ١٧٠ صفحة .

(٥٩) ويكون مصيره الخلود لأنه مات « في سبيل الله » .

(٦٠) أحمد شلبي ، « الاسلام ديناً وتشريعاً وخلقاً » ، القاهرة ١٩٦٩ ، ٣٠٦ صفحات ، ص ١٢٧ .

الغرب الذي كان له دور أولي في وضع « الاعلان العالمي » ، تأكد له أنها عقيدة من نوع خاص ، وربما بدت له مبهمة غامضة . وبالفعل يتمتع الانسان على الصعيد الماورائي بمساواة تامة حيال بني جلدته في عبوديتهم المشتركه لله . والشريعة المنزلة مجموعة موجبات قطعية ينبغي أن يتقيد المؤمن بها ، وليس له أي « حق » على المشترع الإلهي ، بل عليه واجبات فقط .

وركن النظام الاجتماعي هو المساواة . ولم يفتأ الاسلام في جميع تعاليمه يثبّت الانسان عن طريق هذا المبدأ بخاصته للوقوف غالباً في وجه المجتمع والمؤسسات القائمة حين يبدو له أنها لا تطبق القانون الإلهي . وما يزال المواطن المسلم يبدي في الوقت الحاضر حرية وفردانية ملحوظتين في مجتمع فقد حيويته الأولى وكثيراً ما يُرى متحجراً بفعل التقاليد . ولا تقوم هذه المعارضة الصامتة أو الفاعلة ، الفردية أو الجماعية ، في وجه « الشريعة » على الاطلاق ، وإنما في وجه طريقة تطبيقها . وما زالت تغتذي حتى اليوم بالارث الثقافي الاسلامي ونفسية السلف الصالح . ويستطيع الفرد أن يحتفظ بنوع من التجرّد الذهني وهو ينهل من المصدر الذي لم يزل أهم مصادر المعتقد الاسلامي ، ألا وهو أن كل شيء من عند الله واليه مرجعه . ويمكننا على هذا أن نلاحظ أن أعظم « مزية من مزايا المسلمين هي أنهم وضعوا فوق كل أمر هاجس الخضوع كيفما اتفق لنظام خلقي مستلهم من وحي خارق للمألوف ... (وهذا يضعهم) ... على طرفي نقيض مع المؤسسات الغربية الحديثة التي أول أهدافها – وهو هدف فظّ ومبتذل بشكل فظيع – إما « الهناء المشترك كما تنادي المادة الأولى من إعلان حقوق الانسان ، وإما الدولة ، واما العرق » (٦١) .

---

(٦١) فيليب غيبرتو ، « الاسلام والغرب والنصرانية » في « الاسلام والغرب » ، باريس ١٩٤٧ ، ٣٩٣ صفحة ، ص ١٦٥ – ١٧٣ .

إن القرآن يعترف بـ « شرف الانسان » بمعنى أن الله فضّله على « كثير من المخلوقات الأخرى »(٦٢) . وليس تقبّل هذا المبدأ مفهوماً أخلاقياً وحسب ، بل يؤدي إلى نتائج الزامية ، ألا وهي احترام الانسان كرامة سائر الناس . ويشهد شعوره بمسؤوليته على احترامه كرامته الخاصة ، فهو محترم ومكرّم لأنه مسؤول . لقد قضي الامر ، وها إن كل مقدمات الخُلُق الاسلامي قد تلاقت وشفت غليلها . وبهذا يتأكد « لاهوتياً » سمو الانسان على سائر المخلوقات . ولا يتعلق الامر كما يُدّعى أحياناً بالمؤمن الذي يوضع في مقابل الانسان ، بل يتعلق بالانسان بالذات . والقرآن (٦٣) واضح بهذا الصدد : فقد طُرد ابليس ولُعِن لأنه أبى أن يسجد لآدم أبي الناس كلهم ، الناس الذين لم تلوثهم شخصياً خطيئته الاصلية ، والذين يعود اليهم وحدهم أمر خلاصهم في الآخرة . وانه لشرف رفيع ، مستمد بالطبع من رحمة الله ، لكنه مرتكز على مسؤولية فردية كاملة ومخيفة (٦٤) . وإذا كان الانسان لا يملك نحو المشترع الإلهي سوى الواجبات ، فان حقوقه مكفولة مع ذلك عن طريق الحدود التي تحدّ بها « الشريعة » حرية الآخرين . ولا يمكن أن يعهد بتحديد الحقوق وفي مقابلها الواجبات ، إلى ارادة الناس المتقلّبة . وهكذا فان الاعتراف بمفارقة الله المطلقة وبضعف كل ما على الأرض ، لا يقلل أبداً من جوهر انسانية الاسلام . وأخيراً فانه إذا كان وضع المؤمن يقوّي شرف الانسان بفعل قبوله الخضوع لأحكام الشريعة المنزلة ورضاه بأن يصبح عضواً في الجماعة الاسلامية ، فان غير المؤمن لا يقل عنه احتفاظاً بشرفه وكرامته . ولما كان مساوياً للمسلم في دونيّته الهائلة بازاء الله ، فانه

---

(٦٢) الاسراء / ٧٠ .

(٦٣) الحجر / من ٢٨ حتى ٤٦ .

(٦٤) « انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان » (الاحزاب / ٧٢) .

يطرد نفسه بنفسه برفضه الصفة الرفيعة التي يوفرها الدين . وهكذا يصبح مغايراً « غريباً » خاضعاً لقوانينه الخاصة ، وعلى المسلم أن يحترمه كما هو .

المساواة ووضع المرأة

يبدو وضع المرأة ، ولا سيما من خلال مشكلة تعدد الزوجات والطلاق ، شبيهاً بشكل محسوس بوضع الرقيق ، في إطار المساواة الأساسية بين جميع الكائنات البشرية . وليس من نوافل الامور أن نبيّن أن تعسّفات الفكر الاسلامي وتبيزفاته سواء بشأن وضع المرأة أو في موضوع الرقيق ، قد تمت على ما يبدو في آن معاً خلال الحقبة العباسية . فقد أدى المجتمع الباهر الذي كان سائداً حينذاك في بغداد ، نتيجة لتأثير المسلمين الداخليين حديثاً في الدين ، إلى انحلال الاخلاق . وتقدم لنا قصص ألف ليلة وليلة في هذا الصدد فكرة واضحة بعض الوضوح عن هذا الأمر . يلاحظ مع ذلك أنه في الحقبة ذاتها ، كانت المرأة تتمتع بالاحترام والحرية في ظل الخلافة الأموية باسبانيا . فقد كانت يومئذ تشارك مشاركة تامة في الحياة الاجتماعية والثقافية ، وكان الرجل يتودد لـ « السيدة » للفوز بالحظوة لديها . وانه لمن المثير ، من جهة ثانية ، أن نشير اشارة عابرة إلى أن الشعراء المسلمين هم الذين علموا مسيحيي أوروبا عبر اسبانيا باحترام المرأة والغزل الرقيق اللذين كان التروبادور ينقلونهما أثناء الغناء إلى قلب الغرب .

لقد كانت تعاليم القرآن والقدوة النبوية موجهة إلى شعب بدائي لم يكن من السهل القضاء دفعة واحدة على عاداته الموروثة كابراً عن كابر . وكان أن أدخل التشريع القرآني بنصه وروحه تحسيناً كبيراً على الوضع الذي كانت فيه المرأة داخل الجزيرة العربية قبل الاسلام . ولا ريب أن تعدّد الزوجات أقرّ صراحة واعتُمد الطلاق ، لكنه صدرت أحكام لتحديد العمل بهما . ونتج عن تقدّم الزمن تجاوزات مشهودة مبنيّة على تفسيرات حرفية بحت

للنص القرآني ، ولم يكن من محيد عن أن تشجّع بمجموعها أنانية الذكور . وفي الحقبة المعاصرة يبدو وضع المرأة في المجتمع الاسلامي مخجلاً تبعاً للقوانين المعمول بها في الحضارة الحديثة . وأثبتت المناقشات التي دارت بين الغرب والعالم الاسلامي ، وداخل هذا العالم بالذات ، أنها كانت من أشد الحروب الكلامية عنفاً ، سواء من هذا الجانب أو ذاك . وقد قادت إلى مزيد من سوء التفاهم بدلاً من التفاهم ، لأنها بدأت بمقدمات متباينة تبايناً أساسياً . وعليه فانه من الملائم رسم صورة ، مختصرة طبعاً ، عن « حقوق المرأة » في الاسلام ، بغض النظر عن الحالة الحاضرة التي تبتعد فيها المسلمة أشواطاً عن الافادة من الوضع الذي كان ينبغي أن يكون وضعها(٦٥) ، مع وعيها في الوقت نفسه بأن القرآن لم يُقَدَّر قط لاصلاح أخلاق عرب الجاهلية ، وانه على العكس يحمل الشريعة الخالدة والكاملة والمطابقة للحقائق البشرية والحاجات الاجتماعية في كل الأزمنة . وسوف يقودنا هذا إلى أن نتدبر على التوالي طبيعة المرأة بالذات ، ثم مفهوم الزواج في الإسلام، وأخيراً النتيجتين الطبيعيتين لها ، أي تعدد الزوجات والطلاق .

إن الاسلام يخاطب الرجال والنساء على السواء ويعاملهم بطريقة « شبه متساوية »(٦٦) . وتهدف الشريعة الاسلامية بشكل عام إلى غاية متميزة هي الحماية . ويقدّم التشريع للمرأة تعريفات دقيقة عمّا لها من حقوق ويبدي اهتماماً شديداً بضمانها . فالقرآن والسنّة يحضّان على معاملة المرأة بعدل ورفق وعطف ، وقد أدخلا مفهوماً أشد خلقية عن الزواج ، وسعيا أخيراً إلى رفع وضع المؤمنة بمنحها عدداً من الطموحات القانونية(٦٧) . وتشمل

---

(٦٥) محمد بيكثال ، « الجانب الحضاري في الاسلام » ، لاهور (اشرف) ، الطبعة الثالثة ١٩٦٩ ، مائتان وصفحتان ، ص ١٤١ .

(٦٦) مذكور ، « مفهوم ... » ، ص ٤٥٦ .

(٦٧) اندراي ، « محمد » ، ١٩٠ .

حقوق المرأة – وهي « مقدسة » وفقاً لحديث نبوي – بشكل أساسي المساواة أمام القانون ، والملكية الخاصة الشخصية ، والارث .

ويؤكد الفقهاء المسلمون أن حصول الوريث الذكر على ضعفي نصيب الأنثى ليس محاباة ، وإنما هو مجرد غنم ظاهري ومنطقي ، نظراً لأن واجب القيام بنفقات الاسرة جميعاً يقع على عاتق الرجل ، بينما تتمتع المرأة بالاستقلال في إدارة أموالها . وقد ظهر أن احترام امتيازات النساء من الرسوخ بحيث أن فقيهاً من فقهاء الاسلام الرئيسيين(٦٨) شرع أنه ينبغي أن تعيّن في كل مدينة قاضية وتكلّف رسمياً السهر على احترام حقوق المرأة (٦٩) .

ويبدو أن الأدب الغربي يعتمد بوجه عام الفكرة القائلة بأن حقوق المرأة ليست سوى حقوق نظرية أو وهمية ، في نظام قانوني يسمح بتعدد الزوجات ، وبالطلاق من جانب واحد في الظاهر . وتشجع مراقبة المجتمع الاسلامي المعاصر وملاحظة ما يجري فيه هذا الاعتقاد . وعليه ينبغي أن نشير في هذه المرحلة إلى ثلاث خصائص تتعلق بالمفهوم الاسلامي .فالزواج أولاً – وهو بالطبع رباط ودي و « ميثاق غليظ »(٧٠) – يمثل موقفاً قانونياً بمعنى الكلمة الضيق ، إنه عقد ، وليس له على الاطلاق مظهر الرباط المقدس النهائي . ويبدو أن هذا المفهوم الاخير مازال يدين لا شعورياً على الفكر الغربي الذي يعبّر عن نفوره من تعدد الزوجات بطريقة شبه دينية ، أكثر انفعالية مما هي عقلانية . وإذا كان تعدد الزوجات يبدو مهيناً للمرأة ، فان بعض المسلمين يرون ، خلافاً لذلك ، أن الاقتصار على زوجة واحدة ،

---

(٦٨) هو أبو حنيفة ؛ انظر فيما بعد الفصل الرابع .

(٦٩) بيكثال ، « الجانب الحضاري ... » ، ص ١٤٢ ، وهو يرى من جهة ثانية أن « محمداً ارتفع بوضع المرأة إلى نقطة لا يمكن تجاوزها الا نظرياً » .

(٧٠) النساء/ ٢١ .

وهو أمر مستمد من المفهوم المسيحي للزواج المقدس ، ما زال يحمل طابع الاحتقار للمرأة ، المخلوق المحرّم والطبيعة الخاطئة للغاية ، التي لا يسمح للرجل بامتلاكها نهائياً إلا بـ « الرباط الديني بين الروحين » وحده(٧١) . ومن الطريف أن نذكر في هذا الصدد أن قصة صدرت حديثاً في فرنسا ، واصفة مجتمعاً وهمياً تحكمه النساء ، يتخيل كاتبها الغاء مؤسسة الزواج التقليدية ، ويبشر بنوع من « تعدد الزوجات » الحر ، تعبيراً عن الحرية النسائية الجديدة (٧٢) .

وخصيصة الاسلام الثانية نابعة من أن القانون يصبو إلى التشريع بطريقة واقعية وغير مثالية ، آخذاً بعين الاعتبار طبيعة الانسان الحقيقية . وأخيراً فان الاسلام يفرض الحشمة ، وهي لا تتحقق ، على صعيد الجنس ، إلا في الزواج . ومن منظور هذه العناصر الثلاثة مجتمعة ، أقرّ الاسلام تعدّد الزوجات والطلاق — ولم يكن هو بالطبع الذي أتى بهما لأنهما وجدا في جميع الحضارات في زمن معيّن من تطوّرها—لكنّه ضيّق نطاق مشروعيتهما. وهذه أعمّ الاحكام بشأنهما : يرخّص للرجل أن يتخذ عدداً من الزوجات لا يتجاوز الأربع ، شرط أن يكون قادراً على أن يعدل بينهن(٧٣) .فتعدد الزوجات مباح ، لكن الاقتصار بأمانة على زوجة واحدة يبقى الغاية المراد بلوغها . إنه يظل مثلاً أعلى ، مثلاً أعلى فقط ، وربما غير متلائم مع طبيعة الرجل الحقيقية . فقد يكفل تعدد الزوجات الشرعي حياة عائلية أكثر احتشاماً من التي يؤمّنها اقتصار غير متقيّد به على زوجة واحدة ، ويشتمل

---

(٧١) بيكثال ، « الجانب الحضاري ... » ، ص ١٦٠ – ١٦٣ .

(٧٢) روبير ميرل ، « الرجال المحميون » ، باريس ١٩٧٤ ، ٣٧٨ صفحة .

(٧٣) النساء/٣. نلفت إلى أنها الإشارة الوحيدة الواردة في القرآن عن عدد الزوجات المحدد . وانظر ، روبرت روبرتس ، « أحكام القرآن الاجتماعية » ، مقارنة بالا حكام العبرية وغيرها من القوانين في الأزمنة القديمة ، لندن ، طبعة جديدة للتي صدرت عام ١٩٢٥ ، ١٩٧١ ، ١٢٦ صفحة ، ص ٧ .

بشكل طبيعي على الخيانة الزوجية ، والدنس ، والكذب ، ويقود إلى اكراه بعض النساء على البقاء عزّبات ، كما يؤدي إلى أن يُحرم عدد كبير من الأزواج الأولاد(٧٤) . ويدّعي التفسير العصراني لأحكام القرآن أنه ينبغي أن تقود هذه الاحكام حتماً إلى إبطال تعدد الزوجات . وبالفعل فان الشريعة لا تكتفي بتحديد عدد الزيجات التي تتم في وقت واحد ، بل تفرض كذلك بالمقابل شرطاً جازماً بمعاملة أولئك الزوجات المفترضات بطريقة عادلة عدلاً مطلقاً . والرجل الذي لا يملك القدرة على معاملة عدة نساء بالتساوي على الصعيدين المادي والعاطفي في آن معاً ، لا يتزوج سوى واحدة . أما الحركة النسائية العربية فانها تطالب بالغاء تعدد الزوجات بقصد أن تكفل للمرأة « شخصيتها وكرامتها واستقرارها ، كما تكفل لها سعادة أسرتها »(٧٥) .

ويظهر أن الروح العملي نفسه قد هيمن على الشروط الاسلامية الخاصة بالطلاق الذي يحتل مركزاً مرموقاً في القرآن . وهنا أيضاً يرفض المفهوم الاسلامي أن يعترف للطبيعة البشرية بأكثر مما تملك من الفضائل . وفي الوقت نفسه ، فان الانسان في المنظور الاسلامي ينبغي ألا يحرم نفسه من الرزق والمتاع اللذين أنعم الله بهما عليه . ولما كان الزواج في أساسه عقداً ، فانه يمكن أن يفسخ إذا لم يعمل بجميع بنوده . ولا يمكن أن تكون الدوافع تافهة ، لأن القرآن لا ينِي يحض على الوفاء بالعهود وفاء تاماً . فالترخيص بالطلاق إذن واضح جلي ، لكنه يجب أن يُقصر داخل اطار معين ، وهناك من جهة أخرى صيغة لاصلاح ذات البين والمرأة مؤهلة قانونياً حسب بعض الشروط لطلب الطلاق . وإذا كانت من هذه الناحية أقل حظاً من الرجل ، فان لها بالمقابل الحق في تعويض مادي . وقد أثبت القرآن تفاصيل هذا

---

(٧٤) أحمد الحوفي ، « تسامح الاسلام » ، القاهرة ١٩٦٩ ، ١٧٥ صفحة ، ص ١٤ –١٨ .
(٧٥) قرار صادر عن مؤتمر النساء العربيات المنعقد في أيار ١٩٧١ بتونس . انظر « الاهرام » الصادر في ٢ حزيران ١٩٧١ .

الاجراء بدقة كبرى . وهناك سورة خاصة بالطلاق (٧٦) فيها عدة آيات تشير إلى ذلك . ولا ريب أن الطلاق جرح اجتماعي ، والعقيدة الاسلامية تنظر اليه هذه النظرة . والترخيص به ، بشكله المنظم ، قد يبدو مع ذلك أفضل بالنسبة إلى بعضهم من تحريمه المطلق الذي يجري على الزوجين قديمي العهد التضحية بحياتهما في تعزّب قسري (٧٧) . ويمهد السبيل أمام الزنا والمعاشرة غير الشرعية .

لقد خلقت المرأة في نظر القرآن من الجوهر الذي خلق منه الرجل . وهي ليست من ضلعه ، بل « نصفه الشقيق » كما يقول الحديث النبوي (*) المطابق كل المطابقة للتعاليم القرآنية التي تنص على أن الله قد خلق من كل شيء زوجين » (٧٨) . ولا يذكر التنزيل أن المرأة دفعت الرجل إلى ارتكاب الخطيئة الاصلية ، كما يقول سفر التكوين . وهكذا فان العقيدة الاسلامية لم تستخدم ألفاظاً للتقليل من احترامها ، كما فعل آباء الكنيسة الذين طالما اعتبروها « عميلة الشيطان » . بل إن القرآن يضفي آيات الكمال على امرأتين : امرأة فرعون ومريم ابنة عمران أم المسيح (٧٩) . وقد زادت السنّة عليهما خديجة زوج النبي وفاطمة ابنته (٨٠) .

وتخضع النساء بوصفهن مؤمنات لموجبات مماثلة لالتي يخضع لها الرجال . وما دمن من الجوهر نفسه ، فهن إذن مساويات للرجال ، لكنهن يبقين

---

(٧٦) السورة الخامسة والستون (سورة الطلاق) .
(٧٧) الحوفي ، « تسامح ... » ، ص ٢٢ .
(*) جاء في الحديث « النساء شقائق الرجال » . (المترجم) .
(٧٨) الذاريات / ٤٩ .
(٧٩) التحريم /١١ و١٢ .
(٨٠) ماسيه ، « الاسلام » ص ١٣٤ .

مختلفات عنهم . فلهؤلاء في الواقع نوع من « تفوق » (٨١). والزوجان في نظر المسلمين – كما تدل علوم الدين والادراك السليم – متكافئان على الصعيدين الروحي والفكري ، لكنهما مختلفان بدنياً . ومن جهة أخرى فان تفوق الرجل لا يتأكد إلا في العلاقات المتبادلة بين الزوجين ، بوصف ذلك التفوق تميّزاً في الوظائف(٨٢) . ولا يمتّ الحجاب الذي يصور مادياً دونيّة المرأة المسلمة إلى الاسلام بصلة . فلم يوصهن محمد بغير الخفز وتخمير الرؤوس والاعناق . ويبدو أن الاسلام صادف عادة الحجاب في فارس والشرق الأوسط . وتبناه المسلمون لأسباب نفسانية واجتماعية ، لأن المرأة التي كانت يومئذ تسفر عن وجهها امرأة سيئة السمعة(٨٣) . وقد احتفظ طويلاً بهذه العادة تحت ضغط التقاليد ، لا بوصفها واجباً دينياً . ومن جهة ثانية فان امتهان وضع المرأة خصيصة من خصائص شعوب البحر الأبيض المتوسط (٨٤) .

وليس من شأن هذه الدراسة الحكم على مؤسسة ما ، بقدر ماهو وصفها وصفاً موضوعياً ، بتقديم عناصر مستمدة من مصادر اسلامية إن امكن ، للاجابة على اعتراضات المراقب الخارجي المعتادة . وهكذا يبدو أن ماينبغي رذله ليس التنظيمات الشرعية وإنما طرق تطبيق المسلمين لها . فليس في التعاليم القرآنية ما يسوّغ وضع المرأة الراهن في العالم الاسلامي . والجهل وحده ، جهل المسلمة حقوقها بصورة خاصة ، هو الذي يسوّغه . والواقع أننا إذا اتخذنا وجهة نظر الدين بالمعنى الدقيق ، وقبلنا مع المتشددين والمتصلبين

---

(٨١) البقرة /٢٢٨ . ولا سيما على الصعيد الاقتصادي لأن الرجل مسؤول وحده شرعاً عن تأمين حاجات الزوجين . وعلى الزوجة أن تلتزم بالمستوى المادي الذي يكون زوجها قادراً على توفيره لها بأمانة وصدق .

(٨٢) بيكثال ، « الجانب الحضاري ...» ، ص ١٥٢ – ١٥٣ ، وص ١٥٨ .

(٨٣) نفسه ، ص ١٤٢ .

(٨٤) جيرمين تيون ، « الحريم وأبناء العم » ، باريس ١٩٦٦ ، ٢١٨ صفحة .

بالوضع المخصص للمسلمة دون مناقشته . وقارناه بوضع المرأة قبل الاسلام من جهة ، وبوضع المسلمة الراهن من جهة ثانية ، لاحظنا في الحالة الأولى أن الدين الجديد أدخل اصلاحات خطيرة على وضع المرأة ، وفي الحالة الثانية أن الرجال بعدوا عن روح الدين التحرري وتمسكوا بشكلية لا روح فيها ، مرتكبين بذلك ، باسم الدين الذي يتقيدون بحرفيته ولا يراعون روحيته ، أخطاء فادحة يستنكرها ذلك الدين بالذات » (٨٥) .

لقد قال النبي « الجنة تحت أقدام الامهات » ، وقال كذلك « خيركم من أحسن إلى امرأته » . ولا يمكن أن تصدر مثل هذه الاحكام عن مجتمع لا يحترم المرأة بوصفها امرأة . ودونيتها النسبية الراهنة بازاء الرجل نتيجة مباشرة للظروف الاجتماعية والاقتصادية الاجمالية للمجتمع الاسلامي . زد على ذلك أن الحركات النسائية تفهمت الأمر جيداً ، فراحت تدعم مطالبها بالدعامتين المألوفتين في إيقاظ الوعي الاسلامي : الجانب السياسي ، والجانب الديني . ومعركتهن في هذا المجال معرّضة لأن تكون أيسر وأعسر معاً من معركة النساء الغربيات . والواقع أن عليهن استدراك تخلف ملحوظ ، لكن ييسر مهمتهن بالمقابل أنهن لسن بحاجة إلى النضال ضد تشريع سنّه بصورة خاصة رجال مؤهلون قانونياً لأن يقبلوا أو يرفضوا منحهن «الامتيازات» التي قد تقلل من صرامة القوانين المدنية . وحق المسلمة في المساواة الاجتماعية وفي الملكية الخاصة الشخصية ، وفي الاحترام والامان في الزواج ، وفي التعويض بحال الطلاق ، وفي التمتع بنفع انثوي محض ، حق مكتسب .فقد سبق للشريعة الإلهية أن محضتهن اياه ، وعليهن للحصول على تطبيقه عملياً من قبل الرجال ، أن يذكّرن بالاسلام بالتحديد .

---

(٨٥) ه . ه. بنعابد ، « أوضاع المرأة المسلمة » في « الاسلام والغرب » ، باريس ١٩٤٧ ، ٣٩٣ صفحة ، ص ٢١١ – ٢١٩ ، وص ٢١٥ . وانظر كذلك اميل درمنغهايم ، « محمد والسنة الاسلامية » ، باريس ١٩٦٣ ، ١٩٢ صفحة ، ص ٧٧ وما بعدها .

إن مبدأ المساواة حجر الزاوية في الصرح الاجتماعي الاسلامي ، وبه شكّل بناءه . ويثبت التاريخ بوضوح أن الاسلام قد عرف كيف ينشيء مجتمعاً متناسقاً ومندمجاً وبلا طبقات ، مجتمعاً ليس بوسع المطالبة فيه بـ « الحرية والمساواة والاخاء » التي كانت الدافع الاساسي للثورات في الغرب أن تُحدث صدمات انفعالية حقيقية ، لأنها لا تستجيب لحاجة حقيقية . والمبدأ الأساسي القائل بالمساواة المطلقة بين جميع الناس يجعل عنصري الشعار الآخرين ، الحرية والاخاء ، بديهيين عن طريق احتوائهما ، أو بالاحرى عن طريق الارتفاع فوقهما .

وتتأكد الحرية في هذا السياق معطى طبيعياً ، وميزة عامة للانسان ، ومبدأ أساسياً في الحياة ، ويبدو الاخاء في الوقت نفسه قاعدة المجتمع الاسلامي . وهذا هو السبب في تخصيص جزء ضئيل جداً من الدراسات الفقهية الاسلامية الكثيرة لمناقشة موضوع الحرية ، بالاضافة إلى قصرها على جوانبه التقنية والشرعية بالمعنى الدقيق للكلمة(٨٦) ، في حين أن الاشارات إلى المساواة أكثر من أن تحصى ، سواء في القرآن أو السنّة أو المؤلفات في علوم الدين.وأكثر ما يعبر المرء عن الحرية التي يراها نتيجة ملازمة للمساواة، بشعوره بأنه مستقل ، أو بفخره بذلك فخراً خفياً . وهنا يكون الانسان الحر في مقابل العبد . وقد أمكن الادعاء بأن الحرية من وجهة النظر الإسلامية ليست « تلك الحرية التي يموت المرء في سبيلها(٨٧) » . والحكم من الابهام بحيث لا يجوز قبوله دون جلاء مافيه من فروق دقيقة . والحق أن معنى « الحرية الانسانية » الذي يمكن أن يتوافق حينئذٍ مع الشعور بالمساواة ،

---

(٨٦) روزنتال ، « مفهوم الحرية ... » ، ص ٣٣٣ - ٣٣٤ .

(٨٧) لويس غرديه ، « المدنية الاسلامية ، الحياة الاجتماعية والسياسية » ، باريس ، الطبعة الثانية ١٩٦١ ، ٤١٧ صفحة .

يبقى حياً في الضمير الاسلامي وينتهي بأن يعبّر بالتدريج عن كل ما هو نبيل وسام في الانسان ، مسهماً بذلك في الحفاظ على كرامة اللفظة(٨٨) .

وأما مفهوم « الحرية المدنية للمواطن » ، وهو حقيقة سياسية أكثر مما هو مثل ماورائي أعلى ، فانه لم يَتَنَمَّ في الوقت نفسه لسببين هما أن مبدأ المساواة الاساسية بين الناس كان يحلّ محله ، وانه لم يكن في وسع المؤمنين أن يطمحوا إلى تغيير الشريعة الإلهية . وهكذا فان الحرية لا تشكل ، على الصعيد الماورائي أو الديني ، أية معضلة نظرية خاصة في نظام يدعو إلى المساواة بصورة مثلى . وما كان ينبغي أن يكون لهذا المفهوم على المستوى الاجتماعي ، سوى مظهر قانوني ، وذلك بالمقابلة بين الانسان الحر والعبد . وعليه ، فانه لم يكن من سبب لأن تولّد الدعوة إلى الحرية الفردية ذلك الاندفاع العاطفي الذي ولّدته في الغرب ضد القهر الاجتماعي . ولم تخلق بالطبع قوة سياسية قادرة على تغيير المجتمع الاسلامي الوثيق التلاحم .وكذلك فان ما دفع المسلمين أكثر ما دفعهم إلى مقارعة الاستعمار الأوروبي ، هو شعورهم بالكرامة والمساواة الانسانية ، إلى جانب تطلّعهم إلى الحرية الجماعية . بكل ما فيها من معنى الاستقلال .

ومما لا ريب فيه أن القرآن أقرّ الرقّ ، وهو مؤسسة كانت قائمة حينذاك في العالم كله . وقد شرّع بشأنه بغية الحدّ من الافراط فيه والحث على اختفائه شيئاً فشيئاً ، عن طريق الاقناع الخلقي والديني بالمساواة الطبيعية بين جميع الناس أمام الله وشريعته . ومن مفاخر الاسلام طبعاً أنه أوقف اعتبار نظام الرق واقعاً طبيعياً ، واعتبره بالاحرى استثناء عارضاً مؤذياً للحرية التي ينبغي أن تشكل ركن المجتمع الانساني الركين . يضاف إلى ذلك أن علماء الاخلاق المسلمين مجمعون على التصريح بأن القرآن ومحمداً خصمان للرقّ ،

---

(٨٨) روزنتال ، « مفهوم الحرية ... » ، ص ١٢١ .

وأنهما سعيا لالغائه بالنظم التشريعية والاخلاقية التي أملياها . ولقد كانت أحكام الشريعة إبان التنزيل موجهة إلى مجتمع متخلف يسود فيه حكم رب الاسرة . ولم يكن في وسع القرآن أن يشطب المؤسسة دفعة واحدة لاسباب نفسانية أو اقتصادية . ولقد وجد الرقّ لدى كل الامم في حقبة من حقب نموّها (٨٩) ، وخمد لدى تحسن شروط الانتاج الاقتصادي ، و « رقيّ الفكر الانساني ، ونموّ روح العدل بين أفراد البشرية » (٩٠) . وكان الرقّ يمثل أحد التقاليد الجاهلية المعدّة للالغاء على المدى الطويل بنظام عتق تدريجي .

وتنجم أصالة الفكر الاسلامي في موضوع الرقّ من مفهوم الانسان داخل المجتمع بالذات . فالحرية هي ، قبل كل شيء ، مُدْرَكٌ قانوني لا يستهين قط بكرامة الانسان أو عظمته . إنها ليست مؤسسة على الطبيعة البشرية ، وإنما على قرار إيجابي من الله . لكن هذا لا يعني قط أن الرق قدر حتمي ومستمر لفئة من الناس هم من حيث الجوهر أدنى من غيرهم . إنه ، على العكس من ذلك ، لا يمكن أن يكون إلا عارضاً وموقتاً . وهكذا فان الرقيق المسلم لم يكن قط ذلك « الشيء » الذي نص عليه القانون الروماني . ولم يكن يشين وضعه شين . وخلافاً لمسيحية القرون الوسطى ، فان العقيدة الإسلامية المطبوعة بالارشادات القرآنية لم تتأثر بنظريات العصور الاغريقية الغابرة ، ولا سيما نظريات أرسطوطاليس ، في الرقّ (٩١). وإذ لم يكن في مكنة الاسلام لأسباب موضوعية وواقعية أن يلجأ إلى القسوة في الغاء الرقّ ، فقد نص على أحكام لابطاله بالتدريج ، وحاول في الوقت ذاته أن يخفف من مشقاته . ويتميز النهج إلى ذلك بميزتين : اختصار سبل الوصول إلى

---

(٨٩) انظر مثلا أوجين جينوفيز ، « الاقتصاد السياسي للرق » . ابحاث في اقتصاد الجنوب المسترق ومجتمعه ، ترجمته عن الاميركية نيكول باربييه ، باريس ١٩٦٨ ، ٢٦٣ صفحة.

(٩٠) علي عامر ، « روح ... » ، ص ٢٥٨ .

(٩١) روزانتال ، « مفهوم الحرية ... » ، ص ٣٠ .

العبودية وتوسيع المنافذ إلى الحرية .

وقد استهدف القرآن على صعيد التضييقات أن يحدّ من أسباب الرقّ ، فلم يبق منها سوى الاسر في الحرب المشروعة ، والإرث السلالي(٩٢) . ولقد أباحت الممارسة العملية تاريخياً شراء العبيد ، وهو أمر لم يشر اليه القرآن قط — يبدو أنه لم يكن قائماً أيام النبي محمد وخلفائه الأربعة(٩٣) (الراشدين) — ولم يظهر إلا في خلافة الامويين . ولقد اطّرحت جميع الدوافع الأخرى التي تبيح الاستعباد ، والتي كانت تحتفظ بها التقاليد الجاهلية والقوانين المدنية القديمة المعمول بها في الحضارات الاخرى . يضاف إلى ذلك أن التنظيمات المتعلقة بالتحرير كثيرة جداً ، وينبغي أن يستفيد منها جميع الأرقاء لا المسلمون وحدهم . فالمؤمن الذي يقتل مؤمناً خطأ ملزم بتحرير رقبة(٩٤) ، وكذلك من حنث عامداً بيمين(٩٥) ، أو من طلّق امرأته طلاقاً غير شرعي(٩٦)(*) . وعلاوة على ذلك فإن السنّة النبوية تشير بعتق عبد على من لم يتقيد بشروط الصيام في رمضان . كذلك فان المعاملة السيئة للعبد توجب عتقه . فقد قال محمد « من لطم مملوكه أو ضربه فكفارته أن يعتقه »(**) . والعبد الذي يُشوّه يصبح حراً . وإذا وضعت المسترقّة طفلاً تصبح حرة لدى موت سيّدها ، وأولادها أولاد شرعيون يتمتعون بما يتمتع به أولاد الحرائر من حقوق .

وعلاوة على هذه الاحكام القاطعة ، حض القرآن المسلمين على افتداء

---

(٩٢) نص على هذين الشرطين الفقه وحده متناقضاً تناقضاً ظاهراً مع الأحكام القرآنية .

(٩٣) روبرتس ، « احكام القرآن ... » ، ص ٥٤ .

(٩٤) النساء/٩٢ .

(٩٥) المائدة/٨٩ .

(٩٦) المجادلة/٣ . (*) وهذا الحكم خاص بـ « المظاهرة » ، وهي أن يقول الرجل لامرأته : أنت علي كظهر أمي ، فلا يجوز أن يتعاشرا بعدها إلا بتحرير رقبة أو بكفارة أخرى . وقد عبر عنه المؤلف بـ « الطلاق غير الشرعي » . (المترجم) .

(**) رواه مسلم وأبو داود، وقد أثبتناه بالنص الحرفي الذي عثرنا عليه في مراجعنا (المترجم).

العبيد ، وهو عمل جدير بالتقدير يُكافأون عليه(٩٧) . وقد لحظ كذلك تخصيص جزء من أموال الزكاة لهذه الغاية(٩٨) . وهناك أخيراً حكم أقل شهرة رغم أهمية مضمونة يوجب على السيّد أن يكاتب عبده بالعتق إذا كان راغباً فيه : « والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً وآتوهم من مال الله الذي آتاكم »(٩٩) . ويشدّد المسلمون على حكمة هذا الايعاز : فواجب مساعدة العبد الذي سيُعتقه المال تكفل له تحريراً حقيقياً . وقد بيّن التاريخ في الواقع أن العبيد الذين اعتقوا في الولايات المتحدة مثلاً دون أن يُساعدوا بالمال لاقوا مشقة في أن يتحرروا تحرراً تاماً ، واضطروا إلى الرجوع إلى أسيادهم السابقين بعد أن وجدوا أنفسهم فقراء وعاطلين عن العمل . وهذه الاجراءات المختلفة المذكورة كانت تميل نحو الغاء الرق بالتدريج دون خلخلة بناء الجماعة الاقتصادي .

وضمن الاسلام في آن معاً سلامة العبد وأمنه محاولاً تحسين طريقة معاملته(١٠٠) . وكثيرة هي الامثلة التي تبيّن أن العبيد لم يكونوا يلقون حسن المعاملة فقط ، وإنما كانوا يتمتعون أيضاً بالتقدير والاحترام . فقد طالما قاد « زيد » غلام محمد المعتق جيوش المسلمين في الحرب . وكان ابنه « أسامة » على رأس الحملة الموجهة إلى بلاد الشام . و « بلال » الذي عيّن حاكم المدينة ، وقطب الدين ايبك مؤسس الامبراطورية الاسلامية في الهند ، كانا عبدين ، وكثير غير هذين وذانك (١٠١) . لقد كان العبد يتمتع بلا شك بشخصية

(٩٧) البلد / ١٣ .
(٩٨) البقرة / ١٧٧ .
(٩٩) النور / ٣٣ .
(١٠٠) النساء/٣٦ ، أو النحل/٧١ .
(١٠١) الثلاثة الأول من الأربعة المذكورين كان قد سبق عتقهم . ويثير « عبيد » دلهي ومماليك مصر مشكلة قانونية هامة ، إذ كان ينبغي حتماً أن يكون وضعهم وضع الناس الأحرار ، لأنهم كانوا مسلمين .

قانونية ، وكان في مكنته أن يؤدي رأدو من الأدوار الاجتماعية . وكان مؤهلاً بوصفه مؤمناً لأن يعقد الامان للغريب ، شأنه في ذلك شأن الحر .

وقد كان لأحكام القرآن الشرعية ، علاوة على الوقائع التي تذكرها السنّة ، نتائج رئيسية وأساسية . وبالفعل يبدو أن الرق ظهر أول ما ظهر عندما حافظ المحاربون البدائيون على حياة العدو المقهور وقرروا استخدامه يداً عاملة من غير أجر ، تعبيراً عملياً ومادياً عن حق المنتصر . وتكون عن طريق تأمين الكمال الشخصي للارقاء المتساوين مع كل الناس ، الذين لم يكن لمالكيهم عليهم حق الحياة والموت ؛ واسناد الحقوق والشروط القانونية اليهم ، جنين نظام لحماية أسرى الحرب . وهنا يكمن ولا شك أكثر نتاجات المفهوم الاسلامي أصالة وتقدمية في ذلك الوقت .

وأكسب الاعتقاد بالمساواة الطبيعية بين الناس عبيد المسلمين وضعاً خاصاً على صعيد طريقة المعاملة . فمنع محمد كما تحدثنا كتب السنّة أن ينادوا بـ « العبيد » بل بـ « الاخوة » أو « الابناء » ، لأن الناس لا يمكن أن يكونوا عبيداً لغير الله . وطالما ذكّر النبي المسلمين بأن « العبيد (انداد) لهم جعلهم الله تحت أيديهم » (١٠٢) .

وقد كانت هذه الفقرة تكون فضلة لو أنها استهدفت مجرد الحديث عن وضع أصبح لاغياً . ولكن الغرض منها اثبات أنه إذا كان الاسلام أباح الرق ضمناً واعترف به علانية ، فقد نصّ على أحكام لازالته بالتدريج .

(١٠٢) وبصورة خاصة أثناء حجة الوداع . انظر روبرتس ، « أحكام القرآن الاجتماعية ، ص ٥٧ ، والحوفي ، « تسامح ... » ، ص ١٦٤ – ١٦٥ .(وفي الحديث أن النبي قال لأبي ذر : « هم اخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم فأطعموهم مما تأكلون ،وألبسوهم مما تلبسون ولا تكلفوهم ما يغلبهم ، فان كلفتموهم فأعينوهم » . وفي رواية أخرى أنه قال : « ان اتباعكم اخوانكم في الدين سخرهم الله لكم فأطعموهم مما تأكلون ، وألبسوهم مما تلبسون ، وساعدوهم فيما يعملون ان كان يشق عليهم » . (المترجم) .

زد على ذلك أنه لا مناص من رؤية المسألة من وجهة نظر اسلامية بحت ، هي أن الحرية الانسانية ناجمة عن قرار إلهي ، وانها ليست متروكة أبداً لتقريرات البشر . والوضع القانوني المقرّر من الله يجعل انسان في طاعة آخر — في صدد ما هو جائز تبعاً للقرآن — لا يحرمه مع ذلك من جميع حقوقه الشخصية . ولقد كانت مؤسسة الرق ، وهي مشتركة بين كل المجتمعات التي كانت قائمة في الازمنة الغابرة ، تتوافق وشروط انتاج من نوع خاص. وكان لا بد أن تزول تلك المؤسسة وهذا الانتاج في آن واحد . وفي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانت أوروبا قد بلغت مرحلة من التطور جعلت الغاءها ممكناً اقتصادياً . وهكذا غدت بطلة النضال ضد العبودية غير مدافعة. ويظهر التاريخ من جهة ثانية أن موقف كل بلد من البلدان الغربية كان يختلف باختلاف امكاناته المادية ، أكثر مما كان يختلف تبعاً لتطلعاته الروحية الخاصة . وقد حلّت القنانة تدريجياً في الريف محل الرق ، ثم استبدلت بها اليد العاملة بأجر . أفيكون من غير اللائق إذن في هذا الصدد ، أن نعكس الاحكام القرآنية على المجتمع الاسلامي المعاصر ، آخذين في حسابنا ميزان القوى الجديد في النظام الاقتصادي ، وان نفكر كذلك بأن الأوامر المتعلقة بالعبيد والخدم قد تؤلف هيكل تشريع اجتماعي أو قانون عمل موافقاً تمام الموافقة لروح الاسلام العام ؟ وهنا تصبح وصية محمد الشهيرة كالتالي : « ان مستخدميكم (عبيدكم) أخوة لكم جعلهم الله تحت أيديكم . فمن يستخدم عاملاً (يملك عبداً) فلا يكلّفْه أية مهمة فوق طاقته ، وإذا اضطر إلى ذلك فليعاونه فيها ، وإذا ارتكب العامل (العبد) خطأ ، فليغتفره له أو فليعزله (فليبادل به آخر) ، لكن لا يسيئنّ اليه (يعذبنّه) قط » (١٠٣)

---

(١٠٣) هذا التفسير خاص بنا . وقبولنا استبدال « مبادلة » بـ « عزل » تم بالنظر إلى حفظ الفارق التاريخي . ونسوق تفسيرنا بكل تحفظ بالرغم من عثورنا على شرح مماثل تقريباً عند هارون شرواني في « دراسات في الفكر السياسي الاسلامي والادارة » ، لاهور (اشرف) ، الطبعة الرابعة ١٩٦٨ ، ٢٨٨ صفحة ، ص ٢٥٦ .

وليس مثل هذا التعميم أو الاسقاط منافياً بالضرورة للمعقول ، إذا أخذنا في الاعتبار أن وضع العبد ، في المنظور الاسلامي الحقيقي ، وخلافاً لكل المناظير الاخرى ، وضع قانوني بالمعنى الدقيق ، وانه لا يشين قيمة الانسان الجوهرية على الاطلاق .

العدل والاحسان

في اطار « الخلُق الدولي » تحدّد الحوافز الروحية المستمدة من الثقافة التقليدية ، وبالتالي من الدين كذلك ، بعض التصرفات الفردية والجماعية . وقد أثار معنى « الاحسان » المسيحي حركات كبرى تدعو إلى التضامن بين الناس ، أدت بدورها إلى أنسنة القانون الدولي الوضعي . ويبدو مفيداً وهامّاً أن نأخذ في الاعتبار منحى الاسلام الذي يعتبر العدل « أقرب الامور إلى التقوى »(١٠٤) . وينبغي معالجة الامر في حذر ، لأن استعمال الالفاظ قد يؤدي إلى التشويش أو اخفاء الفوارق الدقيقة . ولكن المعالجة مفيدة لأنها تتيح استخراج مفهوم اسلامي خاص يؤثّر في تنظيم العلاقات الاجتماعية ويحدّد بشكل شبه مباشر روح العلاقات الدولية .

إن المعنى السامي للمساواة بين الناس ولمسؤولياتهم الفردية ، النابع من وعي وايمان راسخين بالمفارقة الالهية ، قد يستتبع اقامة مجتمع فرداني بشكل رهيب ، يبلغ حد « رفض التضامن بمعناه المسيحي ، ورفض الشفقة التي يقصد منها الترضية »(١٠٥) . وهنا يطرح بالفعل سؤال عما إذا كان التسليم

---

(١٠٤) المائدة /٨. وكذلك : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والاقربين ، إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما ، فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا ، وإن تلووا أو تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيراً»(النساء/١٣٥)

(١٠٥) ماسينيون ، « احترام الشخصية ... » ، ص ٤٥١ .

بمشيئة الله القدير ، والتقيد بالقوانين السائدة في مجتمع ينبغي أن يكون عليه النظام والعدل ، قد استبعدا بالضرورة الشفقة والاحسان من العلاقات المتبادلة بين الافراد . إن لفظة الاحسان بمفهومها الخلقي الحديث تعني أحياناً عكس ما تعنيه لفظة العدل . فهل تكون الفكرتان متعارضتين ، أم أنهما تشملان المبادىء الخلقية الجوهرية ذاتها ؟ وهل هما صادرتان عن الهام مشترك ، أم أن احداهما تتوسل الشعور ، وتتوسل الأخرى العقل ؟ ويترك النقاش في هذا الصدد منزلة ما ورائية ، وإنما دار في هذه الصفحات لسبب واحد هو أن المنظور الاسلامي يختلف اختلافاً ملموساً عن المفهوم الغربي . زد على ذلك أن هذه المشكلة تبدو قائمة « في قلب الاهتمامات » الخاصة بتعريف الحق الانساني(١٠٦) ، وبالتالي تعريف الخلق الدولي .

ويروز العدل المكافآت أو العقوبات ويوزعها تبعاً للأعمال ، ويعطي الاحسان تبعاً للحاجات بلا حساب . والعدل امرأة معصوبة العينين تحمل ميزاناً ، والاحسان امرأة لا ترى أكثر مما ترى الأولى التي يمكن أن تكون أختها ، لكنها فاتحة ذراعيها على مداهما . وفي وسع الاحسان أول أشكال العدل ، وعلى العكس من ذلك ، ينبغي أن يكون العدل ثمرة الاحسان الحقيقي . فهل يشكلان كلاهما قاعدتي سلوك خلقي ، أم هما بالاحرى آساسان لمبدأين متميّزين يصدر عنهما نهجان لخلقيتين مختلفتين ، أم أنهما أخيراً يتلاقيان بعكس ذلك على الصعيد الاستعلائي ؟ إن هذا النقاش يزعج الحضارة الغربية الموزعة بين المثالية المسيحية والعقلانية الفكرية .

إن معالجة المشكلة ينبغي أن تتم من زاوية خاصة ، وذلك بالمقابلة بين مفهومين للعالم ، لا بين لفظين أو فكرتين . فهذان المفهومان هما اللذان يحددان بالفعل المفهوم « السياسي » لاحدى الجماعات بوساطة الصورة التي يقدمانها عن الهدف الاجتماعي والروحي للانسان والمجتمع . ولا تناقض

(١٠٦) بيكتيه ، « الحق الانساني » ، ص ١٨ .

في الاسلام بين العدل والاحسان ، بل يؤلف العدل المحور الذي تدور حوله جميع القيم الخلقية الجوهرية . وقد يكون من الخطأ أن يدور في خلد أحد ، كما هي الحال بالنسبة لكثير من المؤلفين الغربيين ، إن الاسلام يبشر بالاحسان ، وأن هذا قد يكون أصيب بالتقلص والجفاف ، أو فقد اندفاعه ، لاسباب تاريخية ، فلم يعد يمثل سوى واجب ظاهري وآلي . كما قد يكون من الخطأ ، بصورة عكسية ، تخيّل عدل اسلامي صارم يصل إلى حدّ عدم الانصاف ، متجاهلاً الرأفة والغفران .

وانه ليبدو ضرورياً في هذا السياق وضع التنزيل الاسلامي عبر منظوره التاريخي . فالحق أن المؤلفين المسلمين(١٠٧) الذين عالجوا تطور الرسالة الّتي بعث بها الله إلى الناس(١٠٨) تبعاً لتطورهم الذهني والاجتماعي ، يؤكدون صراحة اصالة الاسلام . فلقد انزل الله في مرحلة أولى ديناً يتوجّه أول ما يتوجه إلى الحواس ، لأن الانسانية كانت عاجزة حينذاك عن فهم أي تعليم من شأنه تجاوز هذا الاطار . وفي مرحلة ثانية ، وكانت البشرية قد اغتنت بالتجارب وارتقت عواطفها ، كشف الله عن دين يبشر بالتقشف والطهر والمحبة . إلا أن المجتمع الانساني لم يستطع وهو يتابع تطوره أن يعيش في الطهر والايثار ، فحلّ الشقاق محل المروءة ، وتغلب النزاع على الاحسان . وهنا أنزل الله في مرحلة أخيرة الدين الاسلامي الذي يحسب حساب العواطف والحاجات المادية ، حساب القلب وحساب العقل ، ونذره لتحديد العلاقات الانسانية ، وتنظيم المجتمع الدنيوي بصورة عملية ، مبيّناً في الوقت نفسه السبيل إلى نعيم الآخرة . وأهمية هذا العرض الموضح للتدرّج المتوازي بين تطوّر البشرية المفترض وتوالي الرسالات السماوية انه يبيّن كيف يفترض في العقل أن ينتصر شيئاً فشيئاً على المحبة ، والتنظيم

(١٠٧) محمد عبده ، « رسالة التوحيد » ، ص ١١٢ وما بعدها .
(١٠٨) الاسراء / ١٠٧ :

الشرعي على الايثار والمروءة ، أي أن ينتصر العدل على الاحسان . وقد قال النبي بهذا الصدد موضحاً : « إذا كانت الشعوب تتزلّف إلى الله بكل الاعمال الحسنة ، فلسوف تتقربون منه بما استفدتموه من علم وفطنة » .

وقد يكون من الملائم في هذه المرحلة تحديد التعريفات تحديداً دقيقاً . ونبدأ بالاحسان ، فنقول : ليس الاحسان بمعناه الاصفى برّاً ، ولا سخاء ، ولا إنسانية ، ولا ايثاراً ، ولا رفقاً ، بل ليس شفقة ، ولا عطفاً ، ولا رحمة ، ولا تعاطفاً . إنه فوق ذلك كله . وليس ما يجمع بين هذه الفضائل سوى نقيضها ، عنينا الانانية . ولا يتلاقى حب الآخرين حباً منزهاً عن المصلحة ، حباً عفوياً ، بل حباً غير خاضع للعقل ، مع الاحسان ، أو أنه ليس بالاحرى الاحسان إلا في الحدود التي يرى فيها فاعله « الناس (بعين الله) ليسوّغ هبته نفسه بلا حدود، وليصوّر الله بصورة الانسان ...»(١٠٩). ففكرة الاحسان إذن في هذا المفهوم فكرة دينية للغاية ، ومسيحية بشكل أساسي . أما القرآن فانه يعرّف المحسنين بأنهم أولئك الذين « يطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً »(١١٠) إلى جانب حسناتهم الاخرى . فمفهوم الاحسان الديني الصرف ليس غائباً إذن عن الاسلام ، لكنه لايتخذ في الاخلاقية الاسلامية الاهمية التي اكتسبها في الخلق المسيحي . وقد تناول القاموس العصري لفظ الاحسان وافقده جزءاً من قوّته الاستدعائية إلى الذهن ، بجعله شبه مرادف للفظ البرّ . شبه مرادف فقط ، لأنه بقي له من أصله الديني معنى اضافي يجعل تحديد فكرته صعباً جداً . ولا شك في أن فكرة الاحسان قد شكلت الخلق المسيحي ، وانها ما تزال اليوم مستمرة ، حتى في المجتمع الغربي الذي ازيل عنه الطابع المسيحي .

---

(١٠٩) اندريه لا لاند ، « مصطلح الفلسفة التقني والنقدي » ، باريس ، الطبعة العاشرة ١٩٦٨ ، ١٣٢٩ صفحة ، حواشي الصفحة ٤١ .

(١١٠) الانسان / ٨ .

ولقد تمّ اختيار تعريف « الاحسان » في خصوصيته المسيحية بشكل طوعي ، لأن هذه الصفحات موجهة بصورة خاصة إلى قراء غربيين : « هبة المرء نفسه بلا حدود ، ليصوّر الله بصورة الانسان ... » . وهذه الصيغة الاخيرة غير مقبولة في السياق القرآني . وبالمقابل فإن « هبة المرء نفسه بلا حدود » منوه بها تنويهاً شديداً في الاسلام ، لأن التنزيل يحض المسلمين على القتال مخاطرين بحياتهم لحماية « النساء والأطفال الضعفاء » .

وهكذا فان الحاجة ملحة إلى شروح لمنع الخلافات ودفع الظلم عن الاسلام . ومن المناسب كذلك الاشارة إلى أن المسلمين يبدون موجسين أمام طموح المؤلفين الغربيين لأن يشرحوا عن طريق التضاد فكرتي العدل والاحسان ، لأنه ينبغي بصورة جوهرية أن تظل الفكرتان متكاملتين غير منفصلتين . والقرآن لا يضعهما قط موضع التناقض ،كما أن المقابلة (احسان — عدل) لا وجود لها عند المسلمين لدى ممارسة الاحسان . وبالفعل ، فان العفو عن المسيء مثلاً يؤلف من وجهة النظر القرآنية عملاً منافياً للاحسان في غير مصلحة المجتمع ، لا لأنه يمنع ازالة أذى المذنب عن المجتمع وحسب، وإنما لأنه يترك له كذلك حبله على غاربه . فالقصاص احسان فعّال واجب لحماية الجماعة ، ولمنع الضالّ من الابتعاد أكثر فأكثر عن خالقه . والقرآن يخاطب الانسان بكليته : اعمق مشاعره — حسنة كانت أم سيئة — وعمله اليومي من منظور قد نستطيع نسبته إلى « علم النفس التطبيقي » . وهكذا فان **الاحسان يؤلف ولا ريب في الاسلام قيمة انسانية جوهرية ، واحدى** الفضائل الاساسية لأولئك الذين يدّعون أنهم « مسلمون » . ويريده القرآن مع ذلك فاعلاً وجماعياً وشاملاً . وتتأكد من هذا المنظور خصيصته الإسلامية. فهو لا يؤلف قاعدة نابعة من مثل أعلى قد تكون غير قابلة للتحقيق ، وإنما يؤلف على العكس من ذلك نظاماً فعلياً ينبغي أن يرصّ بنيان كل مجتمع طامح إلى الديمومة .

وإذا كان من المسلّم به أن غالبية الناس الساحقة قد بدت عاجزة على مر الدهور ، عن أن توائم بين سلوكها ومتطلبات الاحسان الكامل ، فان العدل يصبح الدعامة الرئيسية التي يمكن أن يقوم عليها مجتمع صالح ومتكامل. وإذ خلق الانسان ضعيفاً للغاية ، فقد بيّن التنزيل « سبيلاً » وفرض عليه بنى اجتماعية . ولا تضيّق هذه البديهية في نظر المسلمين الذين يعتبرون الاسلام ديناً تاماً كاملاً من مجال التعبير العفوي عن الفضائل الكبرى الشاملة ، كحب الآخرين والمروءة ، لأن رحمة الله « قد وسعت كل شيء » بالفعل ، كما ينص القرآن . وينشّط تطبيق الشريعة المنزلة – مقياس العدل الكامل – تطوّر الناس الفكري والخلقي إلى مستوى أعلى من الايثار ينبغي أن يتيح فيما بعد أن يصبح مثل المحبة الاعلى حقيقة مهيمنة على الشؤون الانسانية . وتحدد التعاليم القرآنية هذا الهدف الأعلى : « والذين تبوأوا الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يُوقَ شحّ نفسه فأولئك هـم المفلحون » (١١١) .

أفلا يكون العدل سوى نظام من الاكراهات الشكلية السلبية، والواجبات القسرية ، أم أنه يمكن أن يستلزم عكس ذلك ؟ أيكون بالاحرى فصلاً محايداً بين ما هو مباح وما هو محظور ؟ إن كل ما كان شرعياً ، مستقيماً ، مطابقاً للشريعة المنزلة ، هو في النظام الاسلامي عدل . وفكرة العدل مستمدة بدورها من جوهر ديني . فالعدل في النظرة الاسلامية إلى عالم متوازن تحكمه الشرائع الإلهية انضباط وسداد ، لأن الله هو المدبر ، وقد نبّأ الناس بشريعته عبر القرآن . وصنعته الالهية هي التي تميّز بشكل قاطع عدالة كل الفضائل الاخرى ، مثلما أن الشعور الديني المسيحي يجعل من الاحسان أكثر من مجرد البذل في سبيل الانسانية . ولفظ العدل نفسه يعني في العربية بأصل

(١١١) الحشر /٩ . وانظر كذلك التغابن /١٦ .

الوضع ، « المساوي » ، « المنصف » .

ومبدأ المساواة والمقايسة والتناسب هذا يقود إلى الجمال في الطبيعة(١١٢) وإلى الجودة في الانسان . ويمثل العدل حسب العقيدة الاسلامية أساس كل التنزيلات الالهية وغائيتها في آن معاً . وعندها يعبّر عنه من مستويين : عدل الله في مخلوقاته ، وعدل الناس فيما بينهم . وقد أمر محمد صراحة بأن يعدل بين الناس(١١٣) . وتعتبر فكرة العدل في القرآن أرفع من مجموع المفاهيم والانظمة التي سنّها البشر . لأنها تلامس طوية المؤمن الذي يعلم الله كل أعماله وكل حوافزه ونياته (١١٤) .

ويرسو النظام الاسلامي في مجمله فوق بعض قواعد التوازن . ومفهوم الله نفسه وسط بين القدرة والقسوة من جهة ، والرحمة والرفق من جهة ثانية . والامة الاسلامية « أمة وسط » حسب العبارة القرآنية التي تعتبر مرجعاً لأكثر من مجرد المفهوم الجغرافي . ومستلزمات الاخلاقية على بُعد متساوٍ من طرفي النقيض في هذا الاتجاه وذاك . والفضيلة وسط ، « الوسط بالتمام» . وهذا المعدل ، هذه المساواة ، هي العدل الذي هو الفضيلة الجوهرية . عدل لا افراط فيه ، عدل استبعد منه كل شعور بالبغض أو الانتقام ، عدل يأخذ ، بجوهره ، كل نسبة بعين الاعتبار . ويبدو أنه ينبغي بالحري أن تعرّف فكرة العدل الاسلامية تعريفاً أفضل ، إذا وضعت في سياقها العام ، بلفظ العدالة — (او الانصاف) (*) — بالمعنى الذي يفهمه الغرب بصورة عامة .

ومبدأ العدل هذا المؤكد توكيداً قوياً يمدّ جذوره في الدين الذي يبيّن

(١١٢) عفاف فايز ، « منحى حديث نحو الاسلام » ، بومباي ١٩٦٣ ، ١٢٧ صفحة ، ص١٧.

(١١٣) الشورى/١٥ .

(١١٤) انور قادري ، « العدل في الاسلام التاريخي » ، لاهور (أشرف) ١٩٦٨ ، ١٤٥ صفحة ، ص ١ .

(*) « العدالة » مقابل (equité) الفرنسية التي تعني كذلك « الانصاف » . وقد أضفناها لزيادة الايضاح . (المترجم) .

للمؤمن مضمون الفكرة الحقيقي بالوعيد بيوم الحساب و « الايمان إيماناً شديداً برب ديّان ، وبجلاله الذي لا يضاهيه جلال ، وبحقه المطاق في العقاب ... »(١١٥) ، وبعدله الذي لا حدّ له . إلا أن النعوت التي يستخدمها القرآن لبيان صفات الله ، وتنوعها ووفرتها تنوّه بالاهمية الخاصة كذلك برأفة الله ورحمته ورفقه . وتلتقي الفكرة الاسلامية هنا مع الفكرتين اليهودية والمسيحية اللتين تقولان بأن الله رحيم بالضرورة لأنه كامل العدل . ويضفي العفو على الظلم نوعاً من الكمال من غير أن يضعفه . وتبدو الرحمة جزءاً لا يتجزأ من الانصاف لا مجرد متمم له . ويستتبع هذا التوافق أن الارشادات الاخلاقية ، أو الوصايا القطعية ، من مثل حب الآخرين ومساعدتهم ، ونجدة ذوي القربى والمساكين والغرباء ، لم تكن لتغيب عن الاسلام الذي جعلها ، على العكس من ذلك ، خاصة به . ولقد أمرت بها بعض آيات القرآن بصراحة . ومع ذلك يتوقف التوافق عند هذا الحد . فليس على المسلم أن يصلي لأجل من يضطهدونه ولا أن يحب أعداءه(١١٦). ويبدو الايعاز المسيحي في نظره غير منطقي ويخدش العقل ويتنافى مع الطبيعة . والحق أن أعداء الاسلام هم أساساً أعداء الله ، وعليه فانهم يغدون ممقوتين غاية المقت ، ويجب التصدّي لهم . وإذا دعت الحاجة ، غدا العنف مع الذين يعكّرون النظام ويخلّون بالتوازن عملاً مشروعاً ، و « وظيفة من وظائف « العدل » بأجلى معانيه »(١١٧) . وهكذا فان المسلم لا يدير خدّه لمن يضربه ، وإنما يدافع الشر بأفضل الطرق الممكنة ، دون أن ينسى الهدف الاخير ، ألا وهو المصالحة والسلام .

---

(١١٥) اندراي ، « محمد » ، ص ٥٩ .

(١١٦) بالرغم من توصيته بأن يكون كريماً معهم : « ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن ، فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم » . (فصلت/٣٤) .

(١١٧) رينيه غينون ، « سيف الاسلام » في « الاسلام والغرب » ، باريس ١٩٤٧ ، ٣٩٣ صفحة ، ص ٥٩ – ٦٤ ، ص ٥٩ .

والرحمة والرفق قاعدتان يجب التقيّد بهما بصورة استثنائية ، لكنهما ليسا فكرتين مجردتين ينظر اليهما وكأنهما مثلان أعليان . والنظام معادل للتوازن والانضباط ، وللوحدة والعدل . وينبغي أن توضع المفاهيم في هذا السياق ، لأن الدين يقدّم الارشادات الخلقية الفردية واركان المؤسسات الاجتماعية في آن واحد . وعلى الصعيد الجماعي يُعبّر عن الامر الفردي مبطّناً بالرحمة والمروءة ، عن طريق العدل والايثار الصادر مباشرة عن فكرة التضامن الذي لا غنى للمجتمع البشري عنه ، حسب العقيدة الاسلامية . وهذه حركة إبرازية تتناقض مع الانانية ، دون أن تلغي بالضرورة الفردانية أو النفعية . والعدل في الاسلام هو الحافز الديني الاساسي ، والايثار هو القاعدة الخلقية الرئيسية للنظام الاجتماعي .

وتشابه بعض الممارسات الاجتماعية والخارجية ، وتماثل ردود الفعل الانسانية العفوية ، وكذلك تقارب المصطلحات أو ضعفها ، قد تؤدي جميعاً إلى البلبلة ، لأنها قلّما تعبر عن المفهوم ذاته من دين إلى آخر ، وبالتالي من حضارة إلى أخرى . فمعنى « الاحسان » الاسلامي لا يطابق معناه في اللاهوت المسيحي أو في المفهوم الشعبي الغربي بصورة عامة ، لكنه يتوافق بالمقابل مع معنى « الاخاء العميق في التبعية لله »(١١٨) . ويمكن أن يبلغ هذا الاخاء بالطبع قمماً شاهقة ولا يكون مجرد تنفيذ آلي للقانون . وتوضح الزكاة ، « أحد أركان الدين الخمسة » ، الفكر الاسلامي في هذا الصدد ، بشكل لا بأس ببلاغته . وقد لا يكون من النوافل في هذا السياق أن تحصر دائرتها بشكل أدقّ في انعكاساتها على مستوى المؤمن نفسه .

وقد يؤدي طابع الهبة الالزامي إلى الاعتقاد خطأ بأن مشاعر السخاء والاحسان لا بدّ أن تكون « تقلّصت » ، لأن الشرعية الاسلامية جعلتها

---

(١١٨) غاستون زنانيري ، « الكنيسة والاسلام » ، باريس ١٩٦٩ ، ٣٨٨ صفحة ، ص٤٢ .

آلية بعض الشيء . ويبدو أن الصدقة كانت في البدء طوعية ، وانها أصبحت الزامية مع قيام الدولة الاسلامية بغية مساعدة المسلمين المعوزين المتزايد عددهم واغاثة الفقيرات من عائلات المجاهدين في سبيل الله . وهكذا غدت « ضريبة » ، على الرغم من بقاء استعمالها مرصوداً لاغراض انسانية محددة تحديداً دقيقاً . وإذا كانت قد اتخذت مع الزمن ظل معنى شرعياً راح يتعاظم بالتدريج ، فانها احتفظت بطابع الموجب الديني ، وطابع العبادة ، وطابع عمل الخير بمفهوم اللفظة الخلقي أيضاً . وبالفعل ، فان ظاهر الصدقة الشرعي لا يقصر السخاء أبداً على المجال المادي ، فالقرآن يؤكد أنه : « قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى »(١١٩) . وتدفع الصدقة حباً بالله أكثر مما تدفع حباً بالآخرين . والواقع أن الله يملك في الرؤية الاسلامية كل شيء ، وليس لانسان ملك مقصور عليه وحده ، مهما يكن هذا الملك . وهكذا تمثل الصدقة رياضة روحية متوافقة تماماً وفلسفة الدين الاجمالية التي تدفع كل مسلم بصفته الشخصية إلى الارتفاع فوق الاهتمامات المادية ، وتنقله من الاثرة إلى الايثار ، من الفردي إلى الجماعي .

ولا يشعر المؤمن وهو يقدم الزكاة أنه يتنازل عن قسم من ماله ، وإنما يشعر أنه يعيد إلى الله جزءاً ضئيلاً جداً من نعمته الواسعة عليه . وهذه النية في تمجيد خالق كل شيء ، تضفي اضفاء تاماً على الصدقة طابعاً يجعلها عملاً من أعمال التقوى. أضف إلى ذلك أنها تتسم أيضاً بطابع التزكية والتطهير (١٢٠) وتجعل امتلاك المال الذي أخذت منه الصدقة جائزاً مشروعاً . واللفظان العربيان المترجمان (إلى الفرنسية)(*) بكلمة Aumône يعبّران في

(١١٩) البقرة / ٢٦٣ .

(١٢٠) « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها » (التوبة / ١٠٣) .

(*) اضافة يقتضيها السياق العربي (المترجم) .

أصل الوضع عن فكرتي « التطهير » و « تصديق الحقيقة »(١٢١).(**) ولا يفقد السخاء على هذا الاساس عفويته ، لأنه مبني على القناعة الدينية . أضف إلى ذلك أن البائس الذي يتوجه إلى المؤمن طالباً « مال الله اكراماً لله » يحتفظ بكامل كرامته كانسان . وإذ يُفهم « الاحسان » وتثبت شرعيته على هذا النحو ، فانه يفقد الجانب المهين الذي يتخذه أحياناً ضد المستفيد منه . إنه ليس عطاء متروكاً أمره لتكتّم الغني ، بل هو « حق للفقير »(١٢٢) . معلوم ، ومطلوب شرعاً في « الاموال الظاهرة » ، وبالقوة إذا اقتضى الأمر. ويستجيب هذا العطاء للامر المطلق بالعدل . والحدس الديني جوهري وأساسي ، لأنه يحدّد الزامية القانون الوضعي . منظماً علاقات الانسان بالانسان . وعندها لا يظهر الحب الأخوي ، والرأفة ، والرحمة ، والمروءة، على أنها مجرد فضائل أخلاقية ، وإنما على أنها وصايا دينيّة بصورة خاصة . وللصدقة أهمية متميزة في هذا الصدد ، لأنها تعبر عن التزكّي في الدين وممارسة العدل في آن معاً . زد على ذلك أن الشريعة تنص على الذهنية والطريقة اللتين ينبغي على المؤمن أن يؤدي بهما الصدقة . ويجب أن تكون العطية من أجود ما يملك الانسان وأن يستبعد منها الخبيث(١٢٣) . والنية أساسية . وتنقل السنّة أنه سبق لمحمد أن شرح معناها في أول موعظة له بالمدينة : « ... من استطاع انقاذ وجهه من النار ولو بتمرة فليفعل ، ومن لم يجد

---

(١٢١) « الزكاة » و « الصدقة » ؛ انظر روبرتس ، « احكام القرآن » ، ص ٧٠ – ٧١ ، وماسون ، « القرآن » ، ص ٥٨٧ .

(**) استخدمنا لفظة « تصديق » بمعنى « تأكيد » Affirmation لورودها في القرآن بهذا المعنى « ومصدقاً لما بين يدي من التوراة » (آل عمران/٥٠) ، ولمجانستها لفظة « الصدقة » التي أوردها المؤلف بازاء « تصديق الحقيقة » . (المترجم) .

(١٢٢) المعارج/٢٤ – ٢٥ .

(١٢٣) « يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ... ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ..» (البقرة/٢٦٧) .

فلينقذ نفسه بقول حسن يقوله لأخيه . لأن الحسنة تجزى بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف ... » (*) .

ومفهوم العقاب في القرآن من خلال تسلسل الافكار ذاته هام كذلك ، لأنه يكسب العدل الاسلامي بُعده الحقيقي . كما أنه قد يتيح ادراك المنحى الاسلامي بشكل أفضل . فلقد أبطل الاسلام تقريباً دية القتل بالقتل التي طالما اضرّت بعرب الجاهلية . إلا أن القرآن لا يستبعد كل الاستبعاد عدلاً ملوّناً بالثأر . فالله لا يعاقب « من يثأرون للظلم ، بل يعاقب من يضطهدون الآخرين . ومع ذلك . فان المشكلة الكبرى هي في أن يصبر المرء ويغفر »(١٢٤) . وهكذا عادت الشريعة الاسلامية فاعتمدت القَوَد الذي كانت المسيحية قد نبذته ، غير أنها أدخلت عليه تلطيفات هامة (١٢٥) .

إن الرحمة والغفران يكملان العادل ويزينانه في اطار الفاسفة الاسلامية العامة التي تبشر بالاعتدال ، وبأن « خير الامور أوساطها » . ويعتبر الرفق

(*) جمع المؤلف هنا على ما يبدو بين عدة أحاديث . ولذا ترجمنا النص الفرنسي كما ورد في المتن ، ونثبت في الحاشية ما عثرنا عليه في المظان التي بين أيدينا :

١) « فاتقوا النار ولو بشق تمرة » .

٢) « على كل مسلم صدقة . فقالوا : يا نبي الله فمن لم يجد ؟ قال : يعمل بيده فينفع نفسه ويتصدق . قالوا : فان لم يجد ؟ قال : يعين ذا الحاجة الملهوف . قالوا : فان لم يجد ؟ قال : فليعمل بالمعروف وليمسك عن الشر فانها صدقة » .

٣) « إذا أحسن أحدكم إسلامه فكل حسنة يعملها تكتب له بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف ، وكل سيئة يعملها تكتب له بمثلها » . وفي رواية : « إلا أن يتجاوز الله عنها » .

٤) « كل عمل ابن آدم يضاعف . الحسنة عشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف » . (المترجم) .

(١٢٤) درمنغهايم ، « شهادة ... » ، ص ٣٧٣ .

(١٢٥) « وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين »(النحل/١٢٦) ولقد فسر المسلمون « صبرتم » بـ « غفرتم » .

بالانسان الطيب والرحمة بالفاسد لاعادته إلى الصراط المستقيم ، اسمى تعابير العقل والبصيرة . وتشمل التقوى الحقيقية الايمان والاعمال . فالايمان هدفه الله واليوم الآخر ، والاعمال هي أولاً أعمال الرحمة . وينبغي أن تطبع المروءة جميع أعمال المؤمن بما فيها اللياقات اليومية . ويشمل هذا الجمال في النفس وهذا البرّ المسميّان على عجل شديد « احساناً » ، جزءاً عريضاً جداً من أعمال الناس . ولقد قال النبي في هذا الشأن أن « كل عمل صالح صدقة . فابتسامتك في وجه أخيك صدقة . والنصيحة التي توجهها إلى غيرك بأن يعمل صالحاً تعدل الصدقة . وأن تهدي ضالاً إلى الطريق المستقيم صدقة . ومساعدة أعمى صدقة ، ورفع الحجارة والأشواك وغيرها من الطريق صدقة ... » (١٢٦) .

ومنطق النظام الاسلامي ، بمعزل عن كل ما عداه ، حسن البنية شديد الصلابة . والاحسان والعدل هما الطرفان اللذان ينبغي بالتأكيد أن تتأرجح الخلقية بينهما ، والحدان اللذان ليس في وسعها تجاوزهما من هذا الجانب ولا من ذاك ، والمَعْلَمان اللذان لا يمكنها اختيار أحدهما دون الآخر بصورة اعتباطية . وإذا وضع هذا الفرق الدقيق على صعيد الاخلاق الشخصية ، اشبه التأرجح بين الحق والواجب الفردي . وقد يكون من الأجلى والأصحّ على هذا ، أن نبين أن المحاور التي تتأرجح حولها الخيارات الخلقية ، على الصعيد النظري وفي الواقع ، تختلف في الاسلام عنها في المفهوم الغربي المتأثر بالمسيحية . فالمحور في الاسلام هو العدل ، وتمثل الرحمة الحد الذي يمنع « عقاباً » شرعياً صارماً جداً من أن يغدو ظلماً . أما في المسيحية فالمحور هو الاحسان ، بينما يعترض العدل لتلافي أن يؤدي الافراط في السخاء إلى عدم الانصاف . ويستفاد من هذا أن قواعد الخلقية متباينة بشكل جوهري ،

---

(١٢٦) علي عامر ، « روح ... » ، ص ٥٤ — ٥٥ .

في الوقت الذي تبدو فيه مظاهرها العملية الخارجية شبه متماثلة . وسبب هذا التباين نابع من جوهر ديني بصورة خاصة (١٢٧) .

يختلف مفهوم الله من ناحية اختلافاً جوهرياً عن الصورة التي يتمثلها المسيحيون عن الرب . فالله الرحمن الرحيم ، بوحدانيته وقدرته الكلية وكونه مالك يوم الدين ، يمثل الواجب الوجود . ولم « تلحق به النسبية » عن طريق تلبّسه بالبشر وتجسّده عبر « ابنه » الذي ضُحّي به حباً بالانسانية . ومن جهة ثانية ، يختلف شكل التعبير نفسه في التنزيلين المتقابلين ، فلقد نُذرا كلاهما لتحسين الانسان والبشرية . إلا أن أحدهما في تطور مستمر ، والآخر هو ، على العكس منه ، الشريعة الالهية الممنوحة التي لا تتحوّل . والفضيلتان الدينيتان السائدتان فيهما هما – كما رأينا – الاحسان في الأولى ، والايمان في الثانية . ومفهوم الانسان والعالم ناجم عن رسالة الديانتين الاساسية . وعلى عكس المسيحية التي تقدّم النعيم في الآخرة ، يقدّم الاسلام أيضاً سعادة الانسان الفاضل على الأرض ، في مجتمع مشكّل حسب المشيئة الالهية . وتتوجّه الشريعة الاسلامية على الصعيد الخلقي إلى الفرد ، كما تتوجّه إلى الجماعة . وأمّا القاعدة المسيحية فأشد توجهاً إلى الشخص . ويبيّن القرآن السبل الواجب سلوكها للحصول على المجتمع البشري الكامل . إلا أن تكذيب الناس يلطّخه ويصدع وحدته وتناسقه . ومع أن تمثّل الانسان مستقى من منابع التنزيلات ذاتها ، فانه يختلف اختلافاً شديداً . فالمسلم يملك الشريعة التي تخصّه بصيرته على احترامها . وهو مسؤول في زهو ايمانه تمام المسؤولية عنها ، ويتعرض للعقاب إذا خرق أحكامها . لأن خرقها معصية دينية .

---

(١٢٧) من المنطقي الاعتقاد بأن المظاهر الدينية ليست حصرية . زد على هذا أنه لما كان بحثنا يتناول الاسلام ، فاننا لم نهتم بأن نأخذ في اعتبارنا إلى أي مدى ما زالت تعاليم المسيحية تؤثر في سلوك الأفراد الخلقي ، وفي قرارات الدول السياسية . ولقد اخترنا رؤية نظرية ، بل صورة منسوخة لا أصالة فيها . صورة ربما كانت بالية .

وأما المسيحي فخاطىء للغاية ، وعليه للتقيّد بتعاليم دينه أن يمارس التضحية ويبحث عن التفاني في محبة الآخرين . وعلى الصعيد الجماعي المثالي ،يستتبع هذا المظهر من اللامسؤولية الاساسية ، المبطن بالايمان الذي يدفعه إلى البرّ ، أن ينتظر احساناً مماثلاً من الآخرين . وبخلاف المسيحي ، يقصر المسلم اظهار عواطفه على العدل المبطن بالرحمة ، ولا يترقّب مبادلة أفضل . وهكذا يبدو مفهوم الطبيعة البشرية لدى المؤمن وموقفه مختلفين ومحددين بجوهر دينه الذي صنع ، هو نفسه ، قواعد الحضارة التي ينتمي اليها . ومن الممكن ألا يبدو القرار العفوي الصادر عن فرد من الأفراد متبايناً تبايناً جوهرياً مع سلوكه العملي . بينما يمكن ، على العكس من ذلك ، أن يسجل مظهر القاعدة الخلقية تضاداً أكثر حدة ، بل تعارضاً عنيفاً . وإذا كانت عبارة « لايبتنز » الشهيرة : «العدل إحسان الحكماء» ، تلائم المسلم كل الملاءمة ، فان الوصية القائلة : « أحبّ عدوّك » تصدم بالمقابل ذهنه ، وتبدو له مخالفة للعقل والنظام ، وعليه ، غير عادلة في جوهرها .

« **الطيف** »

لقد تمّ اختيار بعض الخصائص التي لابدّ منها لايضاح الصورة المقدّمة عن الانسان في العقيدة الاسلامية ، وتلازماً ، شرح النسق السائد لتنظيم « المدينة الاسلامية » وترتيب العلاقات مع الخارج .

فالمفهوم الذي يكوّنه الانسان عن الله أساسي في حضارة متمركزة حول الدين . وفي كل رؤية شاملة إلى العالم ، أو في كل أيديولوجية ، يقرّر ادراك المطلق وتعريفه ، أو — حسب الظروف — ادراك الهدف المنشود وتعريفه ، طبيعة الانسان ، ويحددان مكانته في الزمرة المنظّمة ، ويعرّفان بالافضليات المحدّدة له ، كما يسنّان القواعد التي يجب أن تحكم علاقاته بالآخرين وعلاقات الآخرين به . والله في الاسلام مفارق مفارقة مطلقة ، لكنه ليس

معزولاً ولا مستحيلاً ادراكه . إلا أن المسلم لن يشعر – وذلك بخلاف ما يحدث للمؤمنين بالديانتين التوحيديتين الكبريين اللتين صاغتا الفلسفة الغربية التقليدية – بأن له امتيازاً خاصاً لأن الله اصطفاه واختاره ، ولا بأنه يتمتع بشرف استثنائي ناجم عن اعتقاده بأن الله تجسّد بشراً . ومن هذا الجانب يبدو الفرق أشد ما يكون بروزاً ، لا من حيث المفارقة الالهية بل من حيث السبل التي اختارها الله للتعريف بذاته . ففي وسع المسلم أن يكتسب نوعاً من خبرة بالخالق ، وأن يمتلك معرفة الهية محدودة ، عن طريق دراسة التنزيل والتقيّد به عملياً . ولن يكون بانتظار تحقيق وعد قطع له بخاصّة ، أو يعتبر أنه مرخص له توقّع احترام خاص لكرامته الانسانية . ولما كان الله واحداً ، وكان يخاطب البشرية بأسرها ، فان جميع الناس سواسية بشكل جوهري في خضوعهم المشترك والكامل للمشيئة الالهية .

وتمثل الحرية بعد المساواة المبدأ الاساسي الثاني لتثبيت الكائن البشري وتفتيح شخصيته . وما من شك في أن الله يعلم بالضرورة مصير كل فرد ، لأن علمه الكلي يحيط بالأبدية . وأما الانسان الجاهل مصيره فحرّ في اختيار الطاعة والجهد ، داخل اطار التناسق الكوني ، أو الكفر ونَبْذ النفس . وهو باختياره الطاعة يؤكد حريته . وهكذا تكفل وحدانية الله وقدرته الكلية تساوي الناس وحريتهم ، وتؤكد بالتالي عظمتهم . ولا يمكن أن يشعر أحد أنه عبد لأي عبد من عبيد الله الذي هيّأ للانسانية كل شيء . ويتمتع الانسان ، بوصفه أفضل مخلوقات الله ، جعله خليفته على الأرض وآية من الآيات على رحمته الشاملة ، بشرف رفيع في الاساس ، لأنه منذور لمصير أبدي . ولا يحدّد القرآن بوضوح طبيعة الانسان ، كما أن الاسلام التقليدي لم يتوسع في البحث التأملي في قيمته الجوهرية التي اتخذت على الأخص مظهراً قانونياً . والاشارات الصريحة الوحيدة في التنزيل هي أوصاف الشخصيات المثالية السامية بأخلاقها : « وكلاً نقص عليك من

انباء الرسل ما نثبّت به فؤادك ، وجاءك في هذه الحق وموعظةٌ وذكرى للمؤمنين » . (١٢٨) .

ونعيم الانسان في الآخرة يرجع اليه وحده ، إلى التزامه الفردي وجهده الشخصي . وتؤكد هذه المسؤولية التي لا حدود لها الثقة الواسعة التي وضعها الله في مخلوقه ، وتحدّد بالتالي عظمته . وفي مقابل ذلك فان تقيد الانسان بالتنزيل يؤمن له حقوقه ويضمنها . فأحكام الشريعة تنص في آن معاً على ما هو مباح وما هو واجب الاداء لأنه محظور على الآخرين . وقدرة الله المطلقة ، ومفارقته الخارقة ، تحرّران الانسان من الانسان، وتؤلفان أساس فكرة المساواة التامة بين جميع الافراد ؛ وهي من أخص ما قدّمه الدين الاسلامي إلى الحضارة العالمية . ولقد بنى الاسلام فلسفته وتشريعه المتعلّقين بحقوق الانسان على أساس هذا المفهوم . وتبدو بنية النظام منطقية . فلما كان الانسان محروماً من كل الحقوق تجاه الله و « الشريعة » ، فهو يستطيع بالمقابل أن يطالب الآخرين والمجتمع على السواء بالحقوق التي كفلها له التنزيل . وقد كان ترسّخ هذه الحقوق من القوة بحيث رخّصت بالعصيان والتمرّد على الظلم السياسي أو الاجتماعي .

وبينما كان النظام الاسلامي في مبتدأه وخلال انتشاره حيّاً ناشطاً ، تجمّد في الظاهر في موقف أقرب إلى السكون ، وكان من الممكن أن يسمح بالاضطهاد والطغيان على امتداد تاريخه . ويرى المسلمون أن السبب الداعي إلى ذلك كامن بالتحديد في عدم التقيد بالاحكام الاسلامية . وعليه يبقى الاسلام في نظرهم ، بطبيعته وجوهره ، دين تثبيت الانسان وتحرره ودين الحرية ضمن المساواة . وقد جلب الاسلام من خلال هذه الرؤية ، وبخلاف ماهو راسٍ بشدة في الضمير الغربي ، نظاماً أصيلاً كان لا بدّ من أن يؤدي إلى إلغاء الرّق . والواقع أن آصل ما أتى به يتمثل في العبارات التي طرح بها

---

(١٢٨) هود / ١٢٠ .

المشكلة ، أكثر مما يتمثل في الحلول التي اقترحها لها . فقد كان من شأن مفهوم الحرية بشكله القانوني الاساسي أن أسهم في وضع حد للتأكيد السابق بأن حالة العبودية كانت من حتميات الحق الطبيعي . وبموازاة ذلك اثبتت التعاليم القرآنية وتعاليم محمد أنها حامية حمى حقوق المرأة التي لا تكلّ . ومع ذلك فقد تدهور وضع هذه المرأة بالتدريج خلال التاريخ . وامام المسلمة العصرية معركة طويلة لاستعادة حقوقها ، لكنها تستطيع بالتأكيد أن تلتمس المعونة من التشريع الاسلامي .

ووحدانية الله وترتيبه العالم في كيان متناسق متوازن يحدّدان فضيلة الاسلام الجوهرية والاساسية إلى أبعد الحدود ، ألا وهي العدل . وفوق هذا فان قدرة الله الكلية الغالبة باستمرار على الفلسفة الاسلامية ، تذكّر بضعف الأشياء كلها ، وتتخذ مركز المعارضة المستمرة في وجه الانانية . وأخيراً فان صفات الله تستدعي إلى ذهن المؤمن الرحمة والرفق والغفران . ويبرز منطق النظام الاسلامي الشامل وبساطته تسلسل القيم ، ويسهّلان فهمه . ولما كان التنزيل مبنياً على العقل والعواطف ، فقد أعدّ لكل شيء عدّته ، وهو يرغب في تسوية كل شيء . وعلاوة على ذلك فانه يستحثّ أنبل مشاعر الانسان لتنظيم سلوكه . ومثال الزكاة في هذا الصدد شاهد فريد . وإذا كانت الزكاة عملاً الزامياً ، فانها لا تغدو مع ذلك مجرد اهتمام دقيق باحترام الشرع ، أو مجرد عمل آلي ، لأن الحافز اليها يظل دينياً بشكل أساسي . واداؤها بالنسبة إلى المؤدي عمل تطهيري ، وإلى المؤداة اليه هبة من الله .

والاسلام ، بوصفه شريعة قادرة على تنظيم جميع جوانب حياة المؤمن ، هو بطبيعته مجموعة قوانين قطعية والزامية . ويمسّ تجلّيه الظواهر الفردية والمجتمعية ، الاجتماعية والسياسية . ويستمد قوته الالزامية من جوهره الديني . وسرعان ما ظهر الاسلام نزّاعاً إلى المساواة بالمفهوم الذي يقدمه عن الله والانسان على التوالي . ولن يستطيع المسلم أن يحيا دينه بصورة

كاملة إلا « تحت بصر الله » . ورفض الفصل بين الروحي والزمني يفرض على المؤمن التقيد بالقانون الخلقي تقيّداً مبنياً على حرية الاختيار التي يفترض أن تكون مادته إلى اعتناق الدين الاسلامي ، لا تقيّداً آلياً أو خارجياً . وبهذا يتأكد الاسلام ديناً كاملاً ونظاماً تاماً ، يتأكد بوصفه أكثر من أيديولوجية ، أي بوصفه انسانية حقيقية استعلائية خلقت مجتمعاً استثنائياً ومن نوعية خاصة ، وولّدت ذهنية كما ولّدت سلوكاً خلقياً يصعب وضعه داخل حدود الأطر التي رسمتها الفلسفة الغربية . انسانية تتجاوز التوحيد المطلق دون أن تستبعده ، وتضفي على الانسان عظمته الحقيقية وتتيح له في الوقت عينه أن ينمّي إمكاناته الخاصة . ويوصي الاسلام الانسان بأن يقدّم ما هو روحي ، وأن يفيد في آن معاً باحتشام وبصورة كاملة من الخيرات الدنيوية التي يبعث بها الله اليه بوصفها من آيات رحمته(١٢٩) . وبينما يؤكد الاسلام قيمة الانسان ، يفرض عليه في الوقت نفسه حدوداً معينة وواجبات جد الزامية لا غنى عنها لتوازن الشخص والجماعة . ولا يمكن أن تفهم الاخلاقية الاسلامية ، حتى على مستوى الفرد ، إلا تبعاً للقرآن الذي هو جوهرها والذي يشكل حمالة العواطف .

وترجع العقيدة الاسلامية بصورة خاصة إلى طبيعة الانسان القانونية وحدها . زد على ذلك أن انصهار الروحي والزمني يشكّل ثابتة هي من الترسّخ بحيث يمكن ، تبعاً لما تقدّم ، أن تُدرك معها طبيعة الانسان باسقاط القواعد القانونية والخلقية . فالموجب الاساسي تجاه الله هو الطاعة والاستقامة. ويتسع المدى حيال الناس ويتنوّع من العدالة إلى النزاهة في العقود والمعاملات ، ومن الاخلاص ، والامانة ، والوفاء بالعهود والالتزامات ، إلى احترام الآخرين وخطب ودّهم ، ولا سيّما الوالدين وذوي القربى ، ومن التواضع ،

---

(١٢٩) « يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم » (البقرة /١٧٢) . وانظر أحمد حسين ، « في الايمان والاسلام » ، ص ١٧٣ — ١٧٤ .

والمساواة ، إلى احترام الضعفاء وحمايتهم ، ولا سيّما الأرامل واليتامى. والقرآن حجر الزاوية في الاخلاقية الاسلامية . إنه لا يصف الانسان بمفهومه الماورائي ، لأن الروح من أمر الله وحده ، ولكنّه يأمره بسلوك ينبغي اتّباعه . وعلى هذا تصبح جميع القيم الخلقية مماثلة للتقوى والعبادة .

ويستتبع تثبيت الانسان في وجه الانسان ، وتذكيره بعدميّته بازاء الله، إنماء روح انساني متوازن(١٣٠) لا يمكن أن يفضي إلى افراط في تقديس الفرد وقد أضحى غاية بنفسه ، ولا إلى الاخلاص الأعمى غير المشروط للبنى السياسية القائمة . وتلك هي قوة الاسلام الكبرى التي لم يكن بدّ من أن تنجح في ضمان حقوق الانسان وحماية المجتمع من الايديولوجيتين اللتين تتقاسمان العالم وربما استطاعتا تهديده : الليبرالية الضارية والمادية العاتية .

(١٣٠) مذكور ، « مفهوم ... » ، ص ٤٧٥ .

الفَصلُ الرّابع

المدينة الاسلامية

« كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله . »

(آل عمران / ١١٠)

الانسان الجماعي

ظهر الاسلام منذ البداية حركة تؤكد أوليّة الشأن الاجتماعي على الشأن الجماعي ، وبالتالي أولية الشخص الحرّ المسؤول في مقابل الفرد مرتبطاً بالزمرة التقليدية . وسرعان ما وعى المجتمع الذي لمّ الاسلام شمله أن عليه تأليف كيان خاص يتميّز عن العالم الخارجي بمثل أعلى مشترك للحقوق والواجبات المتبادلة . وليس لهذه الظاهرة بالطبع أية صبغة اسلامية بحت . وبالمقابل فان فكرة « الامّة » خاصة بالاسلام ، لأنها تتعلق بجمع من المؤمنين يشهدون شهادة مرتكزة بشكل حصري على كلام الله الخالد الذي لا يتحوّل ولا يتبدل ، ألا وهو القرآن .

ولم يكن بدّ من أن يتأكد أن هذه الجمعية ليست ذات نزعة حصرية ، بل هي منفتحة للغاية ، لأن انخراط أعضاء جدد فيها معدّ على أساس من معايير ثابتة وشروط عامة ، عنينا اعتناق الدين . وهكذا جاء الاسلام بمفهوم جديد وسخيّ جداً « للقومية » . وغدا الرباط الذي يشدّ أعضاء المجتمع بعضهم إلى بعض رباطاً دينياً وسياسياً في وقت معاً ، إذا لم يكن بدّ من استخدام المصطلحات الغربية(١) . وبالفعل يعني الدين للمسلم الخضوع لله

(١) يبدو أن لفظ « دين » قد استخدم في النصوص (المدونة أيام النبـي) للدلالة بلا تمييز على « الديانة » أو على « الحكم » . أنظر محمد حميد الله ، « أول دستور مكتوب في العالم » ،=

والامتثال لشريعته . وعلى هذا ، يضفي الاسلام على المجتمع طابعاً استثنائياً وقسرياً عن طريق ثلاثة مظاهر أساسية خاصّة به وحده .

أولها أن التنزيل يحدد الموجبات المترتبة على المؤمن في جميع حقول الحياة ويعرّفه بواجباته سواء كانت نحو الله أو نحو المجتمع . فمن الموجبات المفروضة عليه بشكل صريح أن يشارك في تماسك المجتمع وازدهاره ، ولو على حساب حياته إذا اقتضى الامر . والظاهرة الثانية أن ممارسة الشعائر تسهم ، عن طريق الدقة المحدّدة بها بالذات ، في توفير شعور حادّ بالانتماء إلى زمرة منظمة . وأخيراً ، يسهم مفهوم القرآن للعالم ، إذ يقدم الخليقة على أنها كلّ متناسق ومتوازن في التبعية لله ، في رصّ بنيان المجتمع ، إذ يغدو تجمّع المؤمنين نظاماً يتبوأ فيه كل انسان مكانه الحقيقي .

ويتأكد تميّز الانسان وتفتّح طبيعته بوصفه جزءاً لا يتجزأ من « الأمة » التي تمثل « كاتدرائية لا مجموع حجارتها »(٢). وتتميز فكرة « الانسان الجماعي » هذه في الاسلام تميّزاً واضحاً عن فكرة الانسان كانسان . فالانسان والكائن البشري المنتمي للأمة يمثلان كيانين منفصلين ، ويملك كل منهما مكانه الملائم لطبيعته الخاصة في الرؤية الاجمالية للخليقة . ولا يؤلف الانسان المفرد نعني المفرد بالنسبة إلى المجتمع ، فكرة مطروحة للتعريف ، لأن الاسلام لا يميّز بين انسان وعدة أناس ، بل بين الانسان والأمة ، وهذه المفارقة أساسية لأنها تتيح فهم الخلق الاجتماعي الاسلامي الذي ينظم علاقات جماعية أكثر مما ينظم علاقات بين الافراد ، كما تتيح إدراك مفهوم المدنية الاسلامية والعلاقات بين المجتمع والعالم الخارجي . إلا أنه « إذا كان في الاسلام فصل واضح بين الانسان كانسان وبين الانسان الجماعي ، فان ذلك لا يعني أن هاتين الحقيقتين

= (وثيقة هامة من زمن النبي المعظم)، لاهور (أشرف) ، الطبعة الثانية منقحة ١٩٦٨ ، ٧٥ صفحة ، ص ٣٧ .

(٢) درمنغهايم ، « شهادة ...» ، ص ٣٧٤ .

ليستا متضامنتين تضامناً عميقاً ، نظراً لأن المجتمع مظهر من مظاهر الانسان.. وأن المجتمع هو ، بطريقة عكسية ، تعدد أفراد . وينشأ عن هذا الترابط ، أو هذه المقابلة ، أن لكل ما يتم لمصلحة المجتمع ... قيمة روحية بالنسبة إلى الفرد ، والعكس بالعكس » (٣). وعليه فان المؤمن يؤدي واجباته نحو سائر أعضاء الفريق الاجتماعي ، بمقدار ما يتقيد بالشريعة المنزلة ، على الصعيدين الفردي والجماعي . والجماعة المنظمة هي الشكل الاجتماعي الوحيد الممكن في نظر المسلم . وهكذا تبدو الفضيلة الاسلامية جماعية بشكل جوهري ، لا فضيلة قائمة بين فرد وآخر .

وما كان لتعاليم الاسلام الخاصة بالقيم الشاملة ، ولا لطابعه التبشيري البارز ، أن يُراخيا من الرباط الجماعي المقدس . فهناك ، على العكس ، وصيتان تحضّان المؤمنين على البقاء جماعة عضوية متميّزة.والمسلمون ملتزمون فعلاً بأن يترسّخوا حول مثلهم الأعلى وخلف رئيسهم جماعة موحّدة غير قابلة للانقسام . زد على ذلك أن عليهم ألاّ يدعوا الشر يعمّهم وأن يأمروا بالمعروف . ولقد كان من شأن هذا النسق الخلقي أن تميّز مجتمعهم عن غيره بالفضائل الخلقية (٤) .

وتضع عقيدة وحدة الوجود المتأتية عن مبدأ وحدانية الله كل شيء في مستواه وداخل منظور نظام عالمي شامل . والمجتمع البشري بمجموعه هو بالضرورة جزء من التناسق الاجمالي.وإذا نظر إلى المجتمع على هذا الأساس، وعلى أنه كلّ لا يتجزأ ، ألّف بدوره وحدة متكاملة . وأخيراً ، يخدم الانسان إذا ما نُظر اليه من زاوية مصيره الابدي — أي بوصفه جزءاً من كل اكبر هو المجتمع — الاهداف نفسها التي حدّدها الله . وإذا أخذ على

---

(٣) شيون ، «كيف نفهم ...» ، ص ٣٠ — ٣١ .

(٤) دراز ، « التدريب على القرآن » ، ص ٨١ — ٨٣ .

حدته خدم عدداً من الغايات داخل جماعة متنوعة تبعاً لسائر الاجزاء بفعله فيها أو انفعاله بها ، وبانعكاسه مباشرة أو بشكل غير مباشر على مختلف مراتب الكيانات العليا التي هو جزء منها . والصورة الاقل طرافة ، وإن كانت الاكثر ايضاحاً لأنها تتبادر على الفور إلى الذهن ، هي صورة الدوائر المنداحة تباعاً على صفحة الماء يلقى فيه بالحجر . فبهذا — لا بتأثيرات مفترضة من البدوي الجاهلي الذي أسرف المؤلفون الغربيون في الحديث عنه — يتم تفسير أحد الملامح الاساسية للمسلم المغرق في فردانيته ، والمرتبط ارتباطاً شديداً في الوقت ذاته بالجماعة . ويزيل الفهم التامّ لعقيدة وحدة الوجود في النظام العالمي التناقض الظاهر بين تثبيت الانسان واخضاعه المفترض للكلّ . كذلك يمكن أن ندرك من هذا المنظور العام تصرف الفرد ، كما ندرك النظم الاجتماعية والخلقية ، وتنظيم المجتمع ، وفلسفة العلاقات مع العالم الخارجي.

ويرى الاسلام أن سلك الناس في جماعة أمر لا مناص منه . فطبيعتهم تجعلهم عاجزين عن العيش متفرّقين ، وبناء المجتمع هو محصّلة هذا العجز التي لا يمكن تلافيها . والحقيقة أن الحاجة إلى الانتظام في جماعة حاجة مزدوجة (٥) . فالرغبة في السيطرة وروح العدوان ، وهما فطريّان في الانسان ، قد يدفعانه إلى تدمير ذاته بصورة غير معقولة . والسلطة والحكم القسري هما الوحيدان القادران على كبح جماح الحسد والصلف والريبة والغرور لدى الفرد ، مما يؤدي إلى حماية جميع أعضاء الزمرة بعضهم من بعض . ولا يتمتّع الانسان من جهة ثانية بملكة اشباع حاجاته الفردية المتعددة . وإذا لم يكن راغباً في الزوال ، غدا التعاون وتبادل المساعدة موجبين قسريين . وتستمد الحياة في المجتمع قوة الزامية « من ذات نفسها » ، لأن الانسان يؤمّن بها الغذاء اللازم لبقائه ، والسلاح الذي يدافع به عن نفسه . فهو ينال في آن معاً ضمان الامن وفوائد تبادل المساعدة الاجتماعية .

(٥) محمد لحبابي ، « ابن خلدون » ، باريس ١٩٦٨ ، ١٩١ صفحة ، ص١٢٥ –١٣٦ .

وقد جعل الله ، وهو يصوغ الانسان ، من التكتّل الاجتماعي احدى الحاجات. وبناء على هذا، يستجيب المجتمع لعقيدة وحدة الوجود. يضاف إلى ذلك أن الانسان وفقاً للنص القرآني ضعيف في الاساس ، وعرضة للغواية. وحين يقع فريستها يصبح عدوانياً سيء الخُلُق. والمجتمع يجبره على لجم ميوله. وإذ كان الانسان حراً فان تأسيس جماعة بشرية يفترض مسبقاً قيام اتفاق متبادل. ومع ذلك فإن أسّ الانخراط في هذا « العقد الاجتماعي » الذي يحدّد واجبات كل شخص ويكفل له حقوقه ، ليس اتفاق الارادات الحرة وحده على خيار غير محدد ، بل الاستجابة لحاجة ناجمة عن طبيعة الانسان. ويظل اتفاق الارادات خاضعاً لمقياس أسمى : ارادة الله بالذات. ومن خلال هذا المنظور ، يظهر من البداية أن رفض المشاركة في الجماعة قد يبدو مرذولاً ، والانشقاق عنها مستوجباً للعقاب.

ويصعب العثور على اللفظ المقابل لكلمة «الجماعة» الاسلامية(*) لعرض فكرتها ، نظراً لاتحاد الروحي بالزمني اتحاداً محكماً ، واتحاد جميع الاحكام الخلقية والقانونية التي يحفل بها القرآن. وفي الامكان تقريب التعريف بعبارة « نظام حياة » (٦) أو « مجتمع ايديولوجي منظّم » ، إذا استخدم لفظ الايديولوجية بمعناه الخاص برؤية اجمالية للعالم ومستقبله. ولقد ترسّخ الاسلام على هذا الشكل منذ ظهور الوحي. فالزم محمد قبائل الجزيرة العربية بعبادة إله واحد ، وعليه بتشكيل كيان متماسك وأخوي. وقام الدين بوظيفة الحافز المؤدي إلى تشكيل مجتمع من نوع خاص ، مجتمع من الصلابة بحيث لم تتمكن القوى الدافعة نحو المركز التي ارهقت المجتمع الاسلامي طوال تاريخه من تصديعه. وحتى في هذه الايام ، وبالرغم من النزعات القومية ، ما يزال معنى الانتماء إلى مجتمع متميّز عن سائر المجتمعات حياً

(*) المقصود العثور على لفظ فرنسي في مقابل كلمة « الجماعة » العربية. (المترجم).

(٥) علي عثمان ، « فكرة الانسان ...» ، ص ١٩٥ .

لدى المؤمنين . وتأثير الدين في جميع مظاهر الحياة من القوة بحيث لا يمكن فهم سلوك المسلم ، ولا طريقة تصرفه ، ولا حتى مسار تفكيره ، إلا على ضوء الدين . وهكذا فان الاسلام لا يكتفي بأن يفرض صفة وجود ، أي موقفاً فاضلاً ، بل يشرك معه كذلك التقيد بقواعد الاخلاق والعمل .

وأثر الروحي على الزمني ، أي تأثير الشريعة في النهاية على كل النشاطات اليومية ، هو من البروز بحيث يدعو الاسلام إلى تضامن المجتمع للتقيّد بالاحكام الالهية . وبالفعل يوصي القرآن نصاً(٧) بأن تكون الأمة الاسلامية مجتمعاً يأمر أعضاؤه ، فرادى أو جماعات ، بالمعروف وينهون عن المنكر (٨). ويستتبع تطبيق القيم الدينية تغييراً في الانسان والمجتمع والعالم . ولما كان الاسلام ديناً وحضارة ، فهو يترسخ تعبيراً حياً وناشطاً عن ارادة جماعية . وتضامن أعضاء المجتمع الاسلامي مؤكد بشدّة ومنصوص بدقة كبرى على قانونيته في الشريعة القرآنية . وقد فُهم على أنه شعور محتّم بالتبعية المتبادلة وحاجة إلى التعاون الجماعي . وحافزه في الدرجة الأولى قياسي وايثاري ، واحساني أو عاطفي بعد ذلك . ويتأكد واجباً شبه قانوني ملزماً مسؤولية كل شخص . وعلى هذا يتخذ ارتباط الافراد صورة المسؤولية الخلقية المشتركة فيما يخص مراعاة القوانين الاسلامية والتعاون الاجتماعي لإنماء الامة .

ولا تصاغ النظم المرتبطة بكل ذلك باسم مبادىء الخُلُق أو الحق الطبيعي ، بل تفرض تشريعاً اجتماعياً وضعياً باسم ما هو واجب الاداء ، وواجباً قطعياً حيال تآخي المؤمنين . ولقد تمّ التحليل هنا من منظور اجتماعي

---

(٧) « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ».
(آل عمران / ١٠٤) .

(٨) تنقل كتب السنة أن محمداً قال يوماً في هذا الصدد : « انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً » ، وأن أحدهم سأله : « أنصر أخي المظلوم ، ولكن كيف انصر الظالم » ؟ فأجابه النبي : بمنعه من الظلم » .

لا غير . ولا يقابل بالطبع على الصعيد الديني بين الشعور العفوي والعمل الواعي ، بل على العكس تمجّد القناعة الروحية الطاعة العقلانية ، فتتكامل النيّة والعمل ويؤلفان كلاً لا ينفصم في اطار الوحي الالهي الذي يعتبر تاماً وغاية في الكمال . وتقوّي هذه النظرة صورة « الانسان الجماعي » ، وهي صورة شديدة الاختصاص بالاسلام . وواجب التضامن المقنّن والقطعي هذا أشدّ الزاماً في الاسلام منه في أية جماعة عضوية . ولما لم يكن المؤمن مسؤولاً مباشرة وبشكل فردي عن أعماله الدنيوية إلا تجاه الله ، فان السؤال يدور لمعرفة مسؤوليته تجاه المجتمع وأعضائه ومؤسساته .

ويخيّل للوهلة الأولى بروز تناقض بين تثبيت الكائن البشري ومساواته الاساسية ومسؤوليته المطلقة من جهة ، وبين الحاجة الدينية والعملية إلى الالتفاف حول الجماعة ، من ناحية أخرى . إلا أن خصوصية التضامن الاسلامي الالزامي بعيدة المدى إلى حدّ أن كل مسلم يعتبر مسؤولاً شخصياً عن انتهاكات القانون في كنف الجماعة . فالاسلام يلزمه بالتدخل بنفسه لمنع الخطأ وتحقيق الخير . وهكذا أبدع الدين اخاء جبرياً واسعاً ، وخلق . وقد تعهد بتنظيم أمور الدنيا ، مجتمعاً مطبوعاً بروح التنزيل ، سواء في جوانبه المؤسسية أو الثقافية . ولم تلبث العوامل الطبيعية لـ « الذهنية الاسلامية » ، كالشعور بالانتماء إلى الجماعة ، والأهمية المعطاة للفضائل الاجتماعية ، وبعض الميل للعيش المشترك ، والدماثة أو النزعة للتقيد بالاعراف ، أن برزت بوصفها مميزات ثقافة اسلامية خاصة ، لأن هذه الثقافة مشبعة بتأثير ديني مدمج في نظام حياة جماعي (٩) .

ومن المفيد أن نسجل إلى أي مدى يطبع سلوك ملايين الناس اليومي ، مفهومٌ معيّن للعالم ، واعتقاد في مصير شامل للبشرية . وليس في وسع أية

---

(٩) غارديه ، « المدنية ...» ص ٢٣ ، وغرويبي ، « الاسلام ... » ، ص ٢٦ .

ايديولوجية معاصرة أن تدعي منافسة الاسلام في هذا الصدد . ومع ذلك فلا وجود لأي جسم سياسي منظم تكون مهمته أن يراقب تطبيق القانون بشكل سلطوي . وان هذه المؤسسة المتمحورة بصورة حصرية حول كتاب سماوي وسنّة وتفسيرهما الفقهي . تستمد منها جميعاً قوتها وصلابتها لتذهل المراقب غير المسلم ؛ دين بلا كاهن ، يخلق جماعة اجتماعية وسياسية يستمد رئيسها حكمه من الدين ، دون أن يكون هو نفسه سلطة دينية . وهذا السيد السياسي الذي لم يكن يملك أية سلطة تشريعية والذي كانت سلطته التنفيذية محدودة . تقتصر صلاحياته على تأمين تطبيق الشريعة تطبيقاً صحيحاً ، والسهر على بقاء تماسك الجماعة وتشجيع ازدهارها . ويقود الدولة الاسلامية المنسوبة نهائياً إلى الكمال . ويوجهها ، الشعور بالقدسية الذي « يخلص حتى إلى تحويلها إلى جسم في خدمة الدين »(١٠). وقد لا يكون من النوافل أن نصف باختصار في هذا المنظور أجهزة المؤسسات في المدنية الاسلامية النظرية بغية أن نظهر بشكل أفضل أبعاد الحقوق المعطاة للمؤمنين ولغير المسلمين ، وحدود تلك الحقوق .

زمالة دينية المركز

شديد هو الاغراء بوسم النظام المؤسسي للاسلام باحدى السمات التي أبدعها علم السياسة الغربي . فالحيلة تضفي على الاثبات طابعاً « علمياً » وتتيح تجنب الاشارة باستمرار إلى الصلة المطلقة بين الروحي والزمني ، بين الخلقي والقانوني . ولم ينج المؤلفون المسلمون أنفسهم على كل حال من هذه النزعة إلى المنهجة توخياً لبلوغ هدف معين ، فحاول بعضهم أن يشبّه الاسلام ببعض المقولات الكبرى للنظرية السياسية الدولية ، كالتيوقراطية،

---

(١٠) شلهود ، « مدخل إلى ... » ، ص ١٥٩ .

والملكية ، وحكم الفرد ، والجمهورية ، والديمقراطية ، والاشتراكية الخ .. والشعور الديني الباطني واسع وغير محدود . وأما القانون فيسعى أن يكون موضوعياً ، « وضعياً » ، لا مجرد مثل روحي أعلى وحسب . وإذا كانت التجربة العملية قد تنوعت كثيراً خلال القرون الأربعة عشر من التاريخ الاسلامي ، فقد كان من الممكن تقديم الحجج الخاصة الشديدة التنوع ، بل المتناقضة ، والوصول إلى نتائج منطقية ظاهراً ، متعارضة باطناً مع نص التنزيل أو روحه . ويُغذّي هذا الخلطَ تفسيرٌ يتخذ من تقنيات الغرب ومصطلحاته وأفكاره أدوات له (١١) .

إن نهج الاسلام يرفض الفصل بين مختلف عناصر الحياة الفردية أو الجماعية : فهو يجهل تعددية الاهداف (١٢).وغاية الانسان الوحيدة والنهائية، هي كغاية المجتمع سواء بسواء، أن يكون في خدمة الله (١٣)، ويمتثل لمشيئته، ويعمل بشريعته . ويصعب وصف المفهوم الاسلامي للدولة النظرية ، لأنه لا حدّ يفصل بين المؤسسات السياسية الصرف والمؤسسات الأخرى . ولكي نتجاوز مجرد تعداد العموميات التي لا يمكن أن تنقل الصورة الحقيقية للمدنية الاسلامية المثالية — وهي ما زالت تنعكس على ما يبدو على المفهوم السياسي الحالي للمؤمنين — فإنه من المناسب أن نرجع أولاً إلى سياسة النبي ، وأن نُظهر في مرحلة ثانية خصوصية التنظيم الاسلامي بالاستناد إلى التنزيل ، مع الاشارة إلى سبب عدم مطابقة هذا التنظيم لأي تقسيم من التقسيمات التي يتميّز بها الفكر السياسي الغربي .

إن للمعاهدة التي عقدها محمد لدى وصوله إلى المدينة مع قبائلها العربية الاثنتي عشرة وقبائلها اليهودية العشر لشأناً رفيعاً جداً . فقد أمكن اعتبارها

(١١) محمد أحمد ، « إقبال ... » ، ص ٤١ — ٤٢ .
(١٢) شرواني ، « دراسات ... » ، ص ٢٥٣ .
(١٣) « قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين » (الانعام/ ١٦٢) .

« أول دستور مكتوب في العالم »(١٤) .ويتضمن هذا العقد القانوني بكل معنى الكلمة قسمين متميّزين ، وكأنهما حررا في حقبتين مختلفتين(١٥) . فالقسم الأول يرسّخ الاخاء الاسلامي وينشىء كياناً سياسياً واضحاً يضم قبائل المدينة العربية الاثنّي عشرة ومهاجري مكة . ويؤلف القسم الثاني « تحالفاً عسكرياً » مع القبائل اليهودية العشر . وأما أحكام « الدستور» الرئيسية التي وحدت شعباً غير متجانس وأوجدت جنين الدولة الاسلامية ، فكانت التالية : تبقى الجماعات القبلية على حالها ، لكنها تتضامن لخلق تنظيم سياسي موحد . ويوفّر اعتناق الاسلام « الجنسية » لجميع أعضاء الجماعة المتساوين فيما بينهم والمتوجب عليهم أن يتساعدوا . وهذا التضامن أخوي في الداخل ، لكنه مطروح بشكل توكيد ، بل مطلب ، حيال الخارج(١٦) ، ويمثل محمد الحكومة المركزية التي يعتبر امتيازاها الاساسيان صلاحية اعلان الحرب أو تثبيت السلم ، والاحتفاظ بحق اصدار الاحكام القضائية المبرمة وأسست الخدمة العسكرية الالزامية ، وحظرت في الوقت نفسه الحروب « الخاصة » ، أي التي كانت تنشب بين القبائل آنذاك . ولم يكن يحق لأعضاء الجماعة أن يقيموا العدالة بأنفسهم ، بل كان عليهم أن يعودوا إلى محاكم الاتّحاد ، أو إلى حكومة النبي المركزية كتدبير أخير . وتملك هذه الحكومة صلاحية « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » وتسهر على ألا يضطهد أحد أحداً ، وتؤمّن العدالة الاجتماعية عن طريق اعادة توزيع الثروة المشتركة . إلا أن محمداً لم يكن حاكماً فرداً مستبداً ، لأن الله مصدر السلطة الوحيد ، سواء بالنسبة إلى الرئيس أو بالنسبة إلى أعضاء الجماعة.

---

(١٤) حميد الله ، « أول دستور ...» ، وسنستلهمه بشكل واسع في الصفحات التالية .

(١٥) شرواني ، « دراسات ...» ، ص ٢٥٤ ، وهو يصادق على رأي حميد الله ، « أول دستور ...» ، ص ٣٠ وما بعدها .

(١٦) غرويبي ، « الاسلام ...» ، ص٢٦ ، وقد سجل هذه الظاهرة في القرن العشرين ، مما يدل في الظاهر على أن القضية قضية خصيصة دائمة .

وقد تُقبّل اليهود وكفّار المدينة شرط أن يقطعوا كل صلة بأعداء الاسلام . واستطاع اليهود البقاء على دينهم والتمتع بحقوق فردية معادلة لحقوق المسلمين . وقد رضوا بسلطان محمد الذي كان يقبض بلا منازع على زمام القيادة العسكرية ، كما كان بامكانه الفصل في نزاعاتهم فصلاً مبرماً على أساس التشريع التوراتي . وكان عليهم أن يشاركوا في نفقات الحرب ، لكنهم لم يكونوا يشتركون في المعارك إلا برخصة صريحة من النبي . وكانوا ، حسب المصطلحات العصرية ، مستقلين على الصعيد الداخلي ، لكنهم لم يكونوا يملكون أية صلاحيات دولية.وقد سجّل التشريع المديني (*) المؤسس على قاعدة من المواثيق فرقاً ملحوظاً عمّا كانت عليه الاعراف قبله ، لأنه ، نظراً لأصوله السابقة على كل تجربة خارجية ، كان يتقبّل في كنف الدولة كل مواطن جديد تبعاً لمعيار الدين وحده ، مُدخلاً على الحق عناصر أخلاقية . وقد ظلّ هدف الدولة رخاء الجماعة مادياً وروحياً بقصد اسداء المعروف ونشر الاخاء . فالشريعة الالهية تأمر بـ « الخير » وتندّد بـ « الشر » . وكانت طاعة السلطة الدنيوية في اطار الشريعة القرآنية ايعازاً لأجل تدبير الشؤون العامة لا أكثر .

وقد تبيّن أن النظام الذي أقامه محمد وحافظ عليه في خطوطه العريضة خلفاؤه المباشرون الأربعة كان آلة حكم مثالية وبسيطة وواقعية وقابلة للتطبيق . وفي رأي المسلمين أن السبب في أنه لم يدم راجع إلى عدم كمال الناس والعالم . والواقع أنه لم يُتقيد به إلا خلال ثلاثين سنة . فما لبث أن ظهر انفصال بين النظرية الدستورية والممارسة الحكومية ، وبرز التمييز بين العرب والداخلين الجدد في الدين ، محدثاً نوعاً من الطبقية الاجتماعية المخالفة مخالفة جوهرية لروح المساواة الاسلامية . ولم تعد فكرة الاخاء مطبقة بالقوة

(*) نسبة إلى المدينة المنورة . (المترجم) .

نفسها في الواقع اليومي . وظهرت أعراض التفسخ الأولى في التضامن الاجتماعي يوم أبصرت « الملكية » الاموية النور . فقد استلهم مؤسسها معاوية البذخ والأبهة البيزنطيين اللذين طالما رفضهما صحابة النبي . وغدا حاكماً فردياً مطلقاً ، في حين كان محمد يأبى أن يكون أكثر من رجل بين أخوته . وكان الحكم يحاول إيلاء الشؤون المادية أهمية أكبر من التي يوليها للمشاغل الروحية . ونتج عن ذلك أن مضى الزمان الذي كان فيه للمدينة الاسلامية المثالية والنموذجية وجود (١٧). واستمر نظام الاسر الذي قام في القرن السابع (الميلادي) إلى عام ١٩٢٤ بحظوظ متفاوتة . والتقلبات التي طرأت عليه هي من اختصاص التاريخ. ولا مراء مع ذلك في أن المبادىء التي وضعها النبي ما زالت تلهم فكر المسلمين المعاصرين الفلسفي . فلا يمكن أن تدرك السياسة في الاسلام خارج الدين . وانه لمن الملائم أن نحيط منذ هذه اللحظة بحدود « المدنية الاسلامية » المثالية ، وأن نعرّف قبل ذلك بموضعة السيادة .

فالسيادة معناها حسب المصطلح الغربي حكم أوحد لا حكم فوقه ، حكم يجمع مختلف النزعات أو القوى في المجتمع . وأما في العقيدة الاسلامية فالمصدر الاسمى هو الله(١٨) . والتعبير عن ارادته ماثل في القرآن . وليس للنبي وخلفائه والزعماء السياسيين من سلطان إلا بالتفويض ولما كانت الشريعة

---

(١٧) شرواني ، « دراسات ...» ، ص ٢٥٨ ؛ وبركة الله ، « الخلافة » ، ص ٥٥ و٥٧ ، وحسين ، « دستور ...» ص ٣ و٧ ؛ وخودا بخش ، (مقدمة الترجمة لكتاب جوزيف هيل « الحضارة العربية ») ، لاهور (اشرف) ، طبعة جديدة للطبعة الثانية ١٩٦٩ ، ١٣٥ صفحة ، وله أيضاً « السياسة في الاسلام »، لاهور (اشرف) ، الطبعة الرابعة ١٩٦٧ ، ٢٠٠ صفحة .

(١٨) « ولله ملك السموات والارض » (آل عمران / ١٨٩) . وانظر كذلك (الجاثية /٢٧)، و (الحديد / ٥): « له ملك السموات والأرض ، وإلى الله ترجع الأمور » .

مفروضة على الجميع ،فكل مؤمن خليفة الله على الأرض.و « أولو الأمر »(١٩) الروحي والزمني معاً لا يملكون سلطة مطلقة ، وإنما هم في خدمة الجماعة لتنفيذ أحكام الشريعة . وليس في وسعهم أن يدّعوا أية عصمة في تفسير التوجيهات الالهية ، لأن هذه العصمة كائنة في إجماع الامة(٢٠) . ولا أن يطالبوا بالتالي بحكم زمني غير محدود . والحقيقة أنه لا القرآن ولا محمد حدّدا صيغة حكم خاصة . فالمسلمون مؤهلون لاختيار البنية التي يريدون ، شرط أن تسمح بتطبيق الاوامر الإلهية . وإذا تدبرنا معاني الالفاظ ، رأينا أن هذه الدولة ، مهما يكن شأنها ، لا يمكن أن تمثل « حكماً تيوقراطياً » ، حتى وإن كان أساس الحق الجوهري ذا طابع قدسي بتحديده من هو خيّر ومن هو ظالم ، وذلك لسببين : أولهما أن المشيئة الالهية ليست ملزمة فقط للدولة الاسلامية التي تؤلف تشريعها « القومي » ، وإنما هي ملزمة لمجموع الجنس البشري . والثاني أن الزعيم السياسي لا يفصل في الأمور ولا يشترع ، وإنما يسهر فقط على تطبيق « الشريعة » الثابتة تطبيقاً صحيحاً .

ولم يؤلف المجتمع الاسلامي يوماً ، لا نظرياً ولا عملياً ، تيوقراطية كما ادّعي أكثر الاحيان بغير حق في الغرب(٢١) . وحتى التعبير فيه مفارقة وتناقض . فالخليفة ليس زعيماً دينياً ، ولم يحدث قط فوق هذا أن حكمت المجتمع الاسلامي طبقة كهنوتية ، لسبب بديهي هو أن الكنيسة مؤسسة غريبة عن الاسلام . ولا أهلية لانسان أو هيئة لتغيير الشريعة الالهية المنزلة أو تعديلها أو اكمالها .

---

(١٩) النساء / ٥٩ .

(٢٠) حدت هذه الفكرة بعض المؤلفين المسلمين أن يستنتجوا أن السيادة ملك للشعب .

(٢١) حتى أن بعضهم يرى في الادعاء الغربي « سخرية » . شرواني ، « دراسات ...» ، ص٢٧٠ – ٢٧١ . ويبدو رد الفعل مع ذلك مفرطاً ، لأن بعض المؤلفين المسلمين يستخدمون أيضاً هذه العبارة . انظر بيكتال ، « الجانب الحضاري ...»، ص١٧٧ .

وهل يمكن في المقابل أن نتحدث حقاً عن « ديمقراطية » بمعناها المفهوم بشكل عام(٢٢) ؟ لقد أمكن رؤية إرث التقاليد الديمقراطية العربية والبدوية في المؤسسات الاسلامية الأولى . وقوي الطابع « الديمقراطي » على مر الزمن بأن حرر الاسلام الافراد – في أثناء انتشاره – من طغيان الأديان وتعصّب الحكومات . وقد فهم بعضهم المدنية الاسلامية على أنها نوع من نظام جمهوري قانونه الاساسي ، « دستوره » ثابت لا يتحوّل . والقرآن يأمر فعلاً بالشورى بين رئيس الجماعة وأعضائها ، الامر الذي يجعل بعض الفروق الدقيقة جديرة بالتسجيل .

إن رئيس الجماعة يستمد سلطانه أولاً من الاخاء الاسلامي الذي يوفّر له وهو ينتخبه نوعاً من ميثاق ولاء وتبعية . غير أن تسميته لا تتم عن طريق جمعية تضم كل المؤمنين ليقرروا بأغلبيتهم . فالذي يقرر هو ، على العكس من ذلك ، هيئة من الناخبين المعترف بحكمتهم وتقواهم ؛ وليس في وسع جمهور المواطنين إلا أن يعدّلوا في الانتخاب أو يشجبوه(٢٣) . وعندئذ تصبح سلطة الرئيس المنتخب دون تحديد لمدة الولاية مطلقة، شرط ألا يتجاوز حدود الشريعة الالهية ، وإذا ما فعل عزل . ولا يسعه نظرياً أن يصبح ديكتاتوراً ، لأنه محروم من السلطة التشريعية . وقد ثُبّتت القاعدة بصورة نهائية لتأمين حرية الحكم والمحكومين معاً بكل دقة .

ولا تبدو الاشارة إلى فرق جوهري بين القانون الاسلامي والتشريع الأوروبي الحديث ، سواء في مصدرهما المشترك أو في أهدافهما الاخيرة ، غير ذات جدوى . فمصدر القانون في الديمقراطية الغربية ، حسب المفهوم

(٢٢) « دولة سياسية يملك جميع المواطنين فيها السيادة ، دون تمييز في النسب أو الثروة أو المقدرة » ، لالاند ، « مصطلح ...» ، ص ٢١٤ .

(٢٣) بيكتال ، « الجانب الحضاري ..»، ص ١٧٧ – ١٧٩ .

الرائج ، هو ارادة الشعب العليا ، وهدفه هو النظام والعدل داخل المجتمع . والقانون صادر في الاسلام عن الله ، وعليه يصبح هدف المؤمن الأول نشدان التقرب من العزة الالهية باحترام التنزيل والتقيد به (٢٤) . وعلى المسلمين أن يجمعوا جهودهم ، داخل نطاق الجماعة ، لبلوغ الغايات التي فرضها عليهم القرآن. ويوافق كل انسان ، وهو يعتنق الاسلام ، على عقد وهمي. ولا يكون له انطلاقاً من هذا الواقع أي حق على الله . وهكذا يؤسس القانون والخلقية الاجتماعية الحق على الواجب المفروض على جميع المؤمنين بلا تمييز . ويضمن احترام هذا القانون بالمقابل حقوق أعضاء الجماعة كلهم . وهكذا يُعثر على حجر الزاوية في النظام الخلقي والشرعي الاسلامي برمته : العدل . فالاسلام قاعدة حياة . ولا بد أن يخلق احترام قوانينه ومؤسساته مجتمعاً منسجماً يحوّر حياة كل فرد ، ليؤلف من المجموع جسماً واحداً ، « أنا جماعية » (٢٥) .

وقد بيّنت التجربة التاريخية أن العالم الاسلامي عرف من الطغيان والاضطهاد والظلم أقل بما لا يذكر ممّا عرفته أنظمة الحكم الأخرى . وذلك على الرغم ممـا كان ينبغي أن يوفره القرآن ، بروحه ونصه ، ومعه القدوة النبوية ، من ضمانات مطلقة لصون حقوق كل فرد . وعدم الامتثال ، سواء على الصعيد السياسي أو على الصعيد الاجتماعي ، ممكن بصورة قاطعة . فالقرآن يعلن أن « الله لا يحب الظالمين » ، ويوصي بالمعاقبة على الظلم وبابداء مقاومة لا تلين للظالم المتشدد الذي سيلقى جزاءه عند الله . وهكذا فان المؤمن يملك حق معارضة حكومته واقالتها إذا اقتضى الامر . وقد أعلن أبو بكر

---

(٢٤) فيزي ، « منحى حديث ... » ، ص ٢٨ وما بعدها .

(٢٥) محمد أحمد ، « اقبال ... » ، ص ٤٨ — ٤٩ . نعود فنجد هنا المفهوم الذي سبق أن عبرنا عنه قبلا بـ « الانسان الجماعي » .

ذلك صراحة حين خلف النبي فقال حسب رواية كتب الحديث : « اطيعوني ما أطعت الله ورسوله . فان عصيته فلا طاعة لي عليكم » .

وما دام الحكم لله وحده فالحق بالعصيان مضمر منذ البداية ضمن حدود معيّنة . وقد قال النبي : « لا طاعة لمن يعصى الله » . وعلى هذا يغدو عدم الامتثال أكثر من حق . إنه يغدو واجباً على المؤمنين الملزمين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وتنقل كتب الحديث كذلك أن محمداً أعلن أنه « إذا رأى الناس أن أميرهم ظالم واغضوا عنه عاقبهم الله » . وهكذا تتخذ الثورة على الظلم والاضطهاد طابع الالزام . ويُفهم هذا الواجب بالطبع داخل الاطار الذي حددته الشريعة المنزلة التي تشمل كل شيء : « يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم »(٢٦) . وترك الدين قرار مقيت حسب طبيعة المدينة الاسلامية بالذات ، كما أن الارتداد مرفوض . ومن يمارسه من الأفراد يضع نفسه بالفعل « خارج القانون » كما تضع الجماعة التي تجهر به نفسها في موقف الانشقاق . وتبعاً للقرآن يعاقب الله على الارتداد يوم القيامة : « من كفر بالله من بعد ايمانه ... من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم »(٢٧). فلا يعاقب عليه إذن بالموت . لأن ذلك مخالف لروح الاسلام الذي يحظر الاكراه في الدين . والمرتدّون الذين يحالفون الكفار لمحاربة الاسلام هم وحدهم — كما تقول السنّة — من ينبغي أن يُلاحقوا ويُقتلوا بوصفهم أعداء ، لأنهم خونة يعرّضون أمن الجماعة الاسلامية للخطر . وفي هذا الاتجاه الخاص يجب على من بيده السلطة أن يقمع الثورة ، فردية كانت أو جماعية ، وبالقوة عند الاقتضاء(٢٨) .

---

(٢٦) الانفال / ٢٤ .

(٢٧) النحل / ١٠٦ .

(٢٨) محمد علي ، « دين الاسلام » ، مناقشة مقارنة لمصادر الاسلام ومبادئه وتطبيقاته ، القاهرة ، ٧٨٤ صفحة ، ص ٥٩١ وما يليها . والحوفي ، « تسامح ...» ، ص ١١٨ ، وهو يرى العكس ، غير مستند مع ذلك إلا إلى الفقه وحده .

إن توكيد وحدانية الله ورفعته ، مكرراً خمس مرات في اليوم ، يحرر الانسان . والجهر بالاسلام يولّد فوق هذا قناعة شبه انفعالية تدفع إلى الاخلاص والولاء لله والدين والمؤمنين والحاكم . وهكذا يتجاوز التضامن حد الارتباط العقلاني أو المادي الضيق ، ليخلق جماعة متآخية بالتبعية لله ، أو قل « زمالة دينية المركز » . ومفهوم الاسلام للعدالة الاجتماعية مُبين في هذا الصدد . فهو يتجاوز نطاق مجرد العدالة الاقتصادية التي لا تتحقق إلا بالاستقامة الجماعية ، والمساواة التضامنية ، والحرية المراقبة ، و « الحق في العزة والكرامة »(٢٩) . وكثيرة هي في القرآن الدعوات إلى التعاون الأخوي والاحترام المتبادل . ولا بدّ أن يهدي الدين الفرد إلى صراط التوازن بين مصالحه الخاصة وحاجات الجماعات عن طريق الرابط بين الروحي والزمني (٣٠) وكما أن أمر السيادة السياسية عائد لله ، كذلك يعود اليه أمر الثروة وملكية جميع الخيرات . فالانسان لا يتمتع منها إلا بحق الاستثمار . وعلى هذا فان الملكية الخاصة معترف بها بصورة مباشرة ، لكنها لا تمثل إلا وظيفة اجتماعية يستهدف استعمالها الصحيح رضاء الجماعة بكاملها .

ولا يمكن أن يشبّه الاسلام بأي من الايديولوجيتين اللتين تقتسمان العالم ، نظراً لتميّزها عنهما كليهما في بعض المجالات الاستثنائية . فاذا كانت الملكية الخاصة والمبادرة الفردية معترفاً بهما مثلاً ، خلافاً لما هي الحال في الشيوعية الجماعية ، فهما محدودتان تماماً ، خلافاً لما هي الحال في النظام الغربي الحر . وليست الحيازة ممكنة إلا بالعمل أو بالهبة أو بالارث . وهي باطلة إذا تأتت عن اجراء عدواني ، أو ربح حرام ، أو ربا ، أو ميسر . أضف إلى

---

(٢٩) محمود عبد المجيد ، « الاشتراكية العربية على ضوء الاسلام والواقع العربي » ، القاهرة ١٩٦٦ ، ٦٥ صفحة ، ص ٢٣ .

(٣٠) حسين ، « الاسلام ...» ، ص ١٦١ ، وابراهيم اسماعيل ، « الاسلام والمذاهب الاقتصادية المعاصرة » ، القاهرة ١٩٦٥ ، ١١٢ صفحة ، ص ٧٨ و ٧٩.

ذلك أن الاحتفاظ بها مشروط . فلا ينبغي أن تتعارض مع خير الجماعة ، أو مع تكافوء الفرص أمام جميع المواطنين ، أو حتى أن تشجع على استغلال الضعفاء . ويمكن الغاؤها إذا أدّت إلى احتكار الموارد العامة الاساسية ، أو نمّت عن جشع يحطم توازن المجتمع بخلق طبقية اجتماعية زائفة . وشرع الزكاة المتمثّلة بحسب السنّة في « أخذ الثروة من الأغنياء لإعادتها إلى الفقراء »(٣١) ، وبدرجة أقل شرع الوقف ، يكفلان اعادة توزيع الثروة داخل مجتمع المؤمنين . وينبغي التعويض عن الاثرة بالشعور بالتضامن ، وعن الشحّ بالضريبة الشرعية ، وعن المنفعة الذاتية بالايمان بالله الذي « سينسى من رحمته — كما قال محمد — قوماً يبيت أحدهم جائعاً »(٣٢) . ولا مناص حينئذٍ من أن يفضي التقيّد بالوحي الاسلامي إلى مجتمع متوازن لا طبقية فيه ولا صراع طبقات ، ونظام مثالي مبني لا على العقل البشري ، وإنما على الارادة الالهية التي تضمن من غير تنازع ترسيخ الحرية والمساواة ، وهما الحقّان الرئيسيان للانسان ضمن العدالة الاجتماعية .

الخلافة

إن التضامن الأخوي في المجتمع الاسلامي اهتمام انساني مبطّن بالشعور بالترابط الذي لا غنى عنه ، والذي يتقاسمه المؤمنون المتّحدون في رغبة مشتركة في التقيّد بأحكام الشريعة الالهية . وقد كان الاحساس بالتآخي في الاسلام — وهو احساس سبق التعبير عنه وعن غيره من المشاعر في المسيحية — هدفاً لمبدأ وواقع قانوني (٣٣). فالتبعيّة المزدوجة لله ، تبعية الانسان كانسان ،

---

(٣١) ريحان شريف ، « ISlamic Social Frame work » لاهور (اشرف) الطبعة الثانية منقحة ومزيدة ١٩٧٠ ، ٢٧٦ صفحة ، ص١٥٠ وما يليها .

(٣٢) وكذلك : « ليس منا من نام وهو شبعان وجاره جائع » .

(٣٣) بيكتال ، « الجانب الحضاري ...» ، ص ١٥٥ .

وتبعية المدينة الاسلامية ، تشدّ من تضامن أفراد الجماعة في جميع مظاهر الحياة اليومية ، الروحي منها والمادي على السواء . ولهذا فانه ما إن استقر المقام بمحمد في المدينة حتى اتّضح أنه يؤدي مهمات النبي ويضطلع في الوقت نفسه بمسؤولية رئيس الدولة . ومن الانصاف أن نشير إلى أنه لم ينفك يثبت – سواء في أقواله أو في أعماله – أنه كان في الدرجة الأولى رسولاً لله .

ولم يكن لدى موته من ايعاز أو قرار خاص لتحديد خلافته على رأس الأمة . وقد جرّت هذه المسألة إلى أشدّ المناظرات ، وأدت إلى نشوء أكثر الفرق الدينية والشيع السياسية دموية في التاريخ الاسلامي . ويبدو غياب التوجيهات الدقيقة المتعلقة بتنظيم شؤون الأمة مدهشاً ومنطقياً معاً ، مدهشاً من وجهة نظر الاسلام الفلسفية الاجتماعية التي تعتبر تجمع الناس تحت سلطة جبرية أمراً بديهياً معقولاً ، ومنطقياً من خلال روح الاسلام السياسي الذي لا يمنح السلطة الزمنية سوى صلاحية السهر على تطبيق الشريعة تطبيقاً عادلاً وكاملاً .

ولم تجر أية محاولة لتعريف السلطة الاسلامية تعريفاً مؤسسياً إلا بعد زهاء ثلاثة قرون من موت النبي ، على الرغم من النزاعات والصراعات التي شجرت بين الناس والعشائر ثم بين الاسر الحاكمة أخيراً ، أو بسبب تلك النزاعات والصراعات . وكان الاسلام قد بلغ حينئذ نهاية الموجة الأولى من الانتشار في الامصار .وكانت قد ظهرت حاجة ملحّة إلى الاستقرار في شتى المجالات . وإذا لم يستطع أي اقتراح أن يحظى منذ البداية باجماع أفراد الأمة ، فان جميع المعارضات لم تكن تمتّ بصلة إلى الطابع اللازم للمؤسسة ، وإنما إلى شخص الخليفة ، أو في نطاق أدقّ وأشد تلازماً مع النتائج ، إلى طرق انتخابه .

ولا يعتبر المسلمون الخلافة ، وهي انبثاق منطقي عن « النظام الاسلامي» ، أحد معتقدات الدين الاساسية . وقد كان تأسيسها يستهدف أول ما يستهدف

الخير العام من خلال التقيد « بالشريعة » . ثم تماسك الجماعة وازدهارها . ولو أنها كانت أحد أركان الدين . لكان شرع القرآن تنظيمها ولا ريب بشكل أدق . ولما كان أحجم محمد قطعاً عن الاشارة إلى أحكام تنظّم خلافته . لقد عيّن قبل موته أبا بكر ليؤم الصلاة الجامعة . ومن المفيد الاشارة منذ البدء إلى الاجراءالعقلي الذي لجأ اليه أصحاب النبي لدى اختيارهم ذلك الرجل خليفة ، مقارنين بين « الامام » الذي يؤم صلاة الجماعة والرئيس الذي يدبّر أمور المجتمع السياسية . وهكذا لم تلبث أن تحددت طبيعة وظيفته ، إذ كانت الدولة والجماعة الدينية تؤلفان كلاً واحداً .

ويفرض التقيد بنظام العبادة وطرق ممارستها على المؤمن ، على الصعيد الفردي ، وعلى الجماعة ، على الصعيد العام ، وجود بعض الشروط الموضوعية التي تصل ، في الحدود النظرية ، إلى الحاجة إلى دولة اسلامية دستورية يكون فيها كل مسلم مواطناً طبيعياً . ولا تكمن أهمية رئيس الجماعة في الصلاحيات أو السلطات الموكلة اليه بقدر ما تكمن في دوره ممثلاً « للشريعة » ، وخليفة للنبي ، باستثناء كل مهمة رسولية بالطبع . وهذه هي صورته التي يقدّرها المسلم .

والابحاث المنهجية في النظام نادرة . وأشهرها بحث الماوردي ، أحد الفقهاء الذين عاشوا بين القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين . فوظيفة الخليفة الأساسية في رأيه هي الحفاظ على تماسك الأمة من الداخل ، وضمان سلامتها وازدهارها في الخارج . وعدّته لذلك عدد من الاختصاصات السياسية أسهب الفقيه في سردها . فعلى الصعيد الدولي ، ينبغي عليه صون الدين الاسلامي . والدفاع عن « الدولة » ومقاومة الطغيان بكل أشكاله . ويتمتع بحق اعلان « الجهاد المقدس » وتجييش الجيوش لحماية الحدود. وعلى الخليفة في الداخل أن يقيم العدل ويفرض الحق . وأما مؤسسات الدولة فمنذورة للفصل بين الخير والشر ، وحظر المنكر ، وفرض ما هو ملزم ،

حسبما جاء في التنزيل ، وباختصار . الحفاظ على أن تنهج الجماعة « الصراط المستقيم » . إنه يسهر على سير الدولة سيراً حسناً ويجبي الضرائب . ويفترض فيه فوق ذلك أن يفصل في النزاعات القضائية ، فيعاقب من يخرق القانون ، ويمنع كل حيف . وفي وسعه اقامة الحدّ بقرارات مبرمة في القضايا الخاصة بالعقيدة والحقوق على ضوء ما يكون الفقهاء قد أصدروه من أحكام بشأنها . وليس في وسعه أن يطمح إلى أية سلطة عقدية . ولا إلى أية صلاحية تشريعية حقيقية ، لأن السلطة التشريعية متمثّلة في الشريعة المنزلة . وإذ كان يملك سلطة تنفيذية محدودة ، فهو يمارس السلطة المركزية بوصفه ممثّل القانون وضامن وحدة الجماعة . ولم توقف هذه الامتيازات عليه وحده في الواقع العملي ، وتناقضت بالتدريج على مرّ التاريخ .

ويمكن أن تتمّ تسمية الخليفة نظرياً ، إما بالاجماع ، كما كانت الحال مع أبي بكر ، وإما بالتعيين من قبل السلف ، كما كانت الحال مع عمر . وأما في حال الانتخاب ، فيقتصر الأمر على هيئة من المؤمنين « بصيرة بالتمييز بين الخير والشر » ، وبعبارة أخرى هيئة من الخبراء في الشؤون « الدينية » . وعلى الخليفة بعد انتخابه أن يتعهد بارادة الاضطلاع باعباء المهمة الموكولة اليه . ويفترض في مسؤولياته كرئيس ، وواجباته كعاهل ، أن تتعدى امتيازاته بأشواط كبيرة(٣٤) . وأما منصبه فيصدق عليه بنوع من استفتاء داخلي ، أو ببيعة من الشعب أو ذوي الكفاية من ممثليه .

وإذا كانت الآراء تتباين حول ضرورة مفترضة بأن يكون الخليفة من نسب أو حسب معينين ، فان معظم المؤلفين متفقون على تحديد مهمته وحدود صلاحياته . ومن الضروري التذكير على الصعيد التاريخي بأن تعريف الوظيفة وتحديد امتيازاتها قد تمّا في القرن الثالث الهجري ، في حين أنه كان

---

(٣٤) فرح ، « الاسلام ...» ، ص٣٠ ، وعلي عامر ، « روح ...» ، ص ٢٨٧ .

سبق ترسيخ الخلافة قبل عدة عقود على أنها مَلَكيّة « بحكم الواقع » . وفي تلك الحقبة بالذات سُنّت قواعد التشريع الاسلامي ، وأصبحت ثابتة لا تتحوّل . وكذلك غدا تأليف جوامع الحديث النبوي الكبرى أحد ضوابط الحياة اليومية . وشكلت الاحكام والآراء الفقهية حسب المذاهب الاسلامية الأربعة الكبرى مرجعاً أساسياً جديداً بعد القرآن والسنّة . وكان أن أدّت هذه الحركة المزدوجة التي قامت في وقت واحد إلى نوع من التمسك بالشكليات بدل الفلسفة الاجتماعية السياسية للجماعة . وغدت الخلافة مؤسسة خاضعة لشرعية دينية صلبة ، وهيئة في خدمة الدين ، حين كانت مصلحة القابضين على أزمّة السلطة تتوافق مع ذلك الواقع . واتّخذ النظام الاجتماعي صورة ملكية مطلقة ، كان يبدو معها « تيوقراطياً » أحياناً ، خلافاً لروح الاسلام الاستعلائي . وهكذا كان في وسع من يملكون السلطة وصلاحية التذكير بالتعاليم الالهية أن يحكموا بشكل غير مباشر . ويزيد هذا التطور التاريخي في صعوبة فهم نظام لا يتواءم والمفاهيم الغربية التقليدية .

وسرعان ما مارس الفقهاء والمفتون سلطانهم على الصعيد السياسي ، فاتخذت خطبة الجمعة مثلاً مظهر الولاء السياسي . وكان الدعاء للحاكم اعترافاً بسلطته ، واغفال ذكر اسمه اعلاناً عن سقوطه . وكان الخليفة ، بوصفه خلفاً للنبي محمد ، و « أمير المؤمنين » فيما بعد ، يسوس مجتمعاً تتحد فيه شؤون المدينة وشؤون الدين اتحاداً وثيقاً . وغدا رفض طاعته معصية لله . ومع ذلك لم يتمتع قط في الواقع بأية سلطة روحية ، ولم يلبث أن فقد كل صلاحية عقدية لمصلحة الفقهاء الذين كانوا يشترعون بالاستناد إلى مجموعة من القوانين واضحة التنظيم والصياغة . وعلى الصعيد السياسي تقلصت امتيازاته التنفيذية تدريجاً ، بعد أن استولى عليها حكام محليون أو ملوك شبه مستقلين كان اتساع رقعة الامبراطورية يسهل رغباتهم في التحرر . وأخيراً ، لم يعد الخليفة ، تحت وطأة الشعوب المغزوّة الداخلة في الاسلام حديثاً ،

رئيساً على النمط العربي . فغدا ملكاً مطلقاً حقيقياً يعيش في بلاط فخم خارق البذخ . واستمرّ في تمثيل دور الوسيط القدير العامل على وحدة الاسلام وتماسكه ، الا أن موجة جوفية كانت قد بدأت مسيرتها لتلغم ثم لا تلبث أن تدمّر هيبته الدينية ، ولا سيما سلطته السياسية . وهذه الصروف والتقلّبات تخصّ التاريخ .

وتضافر على اعداد مذهب الخلافة « الاتّباعي » مؤلفون صوّروا الدولة الاسلامية لا كما كانوا يرونها ، بل كفكرة مجرّدة مثالية ، خارج حدود الزمن ، كان قد سبق انتماؤها إلى ماض ذهب وانقضى . واستندوا في عملهم ، وقد رفضوا كل تأثير خارجي ، إلى القرآن بخاصة ، وبدرجة أقلّ إلى تاريخ الجزيرة العربية في عهد النبي وخلفائه المباشرين(٣٥). ولهذا المنحى الخاص وهو منحى نظري أكثر مما هو واقعي — فائدة بالنسبة إلى فهم أفضل لـ « الفلسفة السياسية » الاسلامية ، وللاسس الدستورية للدولة الاسلامية .

ومما لا ريب فيه أنه ينبغي الاشارة إلى زيف المماثلة بين الخلافة والبابوية وكثيراً ما صُرّح بهذا الخطأ ، لكنه ظل حياً ناشطاً في مدارس التاريخ الدولي الغربية . وقد يكون المستشرقون أسهموا في تأكيد الفكرة بنعتهم النظام المؤسسي الاسلامي بـ « التيوقراطي » دون تحفظ أو توضيح للفروق الدقيقة الملابسة . وإذا كان الخليفة « يمثل » الشريعة المنزلة ويجسد مركزية الجماعة ، فانه لا يمكن بالتأكيد المماثلة بينه وبين حبر أعم لديانة لا تملك بنية كهنوتية ولا مراتب دينية . وقد تصوّرت دوائر القنصليات الأوروبية فيما بعد أن من شأن الفصل بين السلطة المزدوجة التي كان يفترض أن يتمتع بها الخليفة العثماني أن تسهّل تحقيق أهدافها الامبريالية ، وذلك على الرغم من المنطق والعقيدة الاسلاميين .

---

(٣٥) شرواني ، « دراسات ... » ، ص ١١٠ وما بعدها حيث يتطرق إلى آراء الماوردي .

وبالرغم من خطأ هذه الفكرة فقد ترسخت في الواقع (٣٦) . فلقد وافق الاتراك على طلب كاترين الثانية حق الحماية للاقليات المسيحية الأورثوذكسية القاطنة على الأراضي الاسلامية ، شرط الحصول بالمقابل على حقوق مماثلة لحماية الأقليات المسلمة في الامبراطورية الروسية . وقد اتضح أن فكرة اعطاء الخليفة العثماني نوعاً من سلطة قضائية روحية على الاسلام العالمي . كانت خدعة ذكية من جانب روسيا التي كانت تأمل في أن تتمكن بناء على ذلك من فصل بعض الأقاليم الأوروبية عن الساطنة . وقد حاول الأتراك من ناحيتهم أن يستغلوا لغايات سياسية خاصة بهم الوهم القائل بالسلطان « حامي الدين الاسلامي » . ولا سيما في نهاية القرن التاسع عشر ، حين ضعفت قوتهم تحت الضربات المضاعفة التي كانت توجهها اليهم أوروبا والمعارضة الداخلية . وكانوا يرجون في الظاهر أن يعوضوا على الصعيد الروحي عن تضاؤل سلطانهم السياسي . والحقيقة أن هذا الطموح إلى حماية الأقليات الاسلامية التي كانت تعيش في ظل السلطة المسيحية ، لا يبدو سوى رد فعل على المطالبات الأوروبية لحماية المسيحيين في الأراضي الاسلامية ، بالاستناد إلى فهم زائف للنظام الاسلامي الذي يجعل من غير المسلمين « محميين » كما سنبين فيما بعد . وأخيراً استخدمت قداسة الخلافة المزعومة وما نتج عنها من مفهوم حول حقها في سلطة قضائية على الاسلام العالمي سلاحاً في تصادم الامبرياليين الغربيين أنفسهم ، فاتخذ منها غليوم الثاني أساساً لسياسة الامبراطورية الالمانية حيال العالم الاسلامي (٣٧) . وهكذا

(٣٦) وكان أول تحقيق لها توقيع معاهدة كوجلك كيناردجي بين الامبراطوريتين القيصرية والعثمانية عام ١٧٧٤ م .

(٣٧) حتى إنه فرض نفسه منذ عام ١٩٠٨ « حامياً » للاسلام في الصين . انظر فرنسيس بوراي ، « المسلمون الصينيون » في (رسائل الشرق) ، الاسكندرية ١٩٢٦ ، ٢٦٨ ص ، من ص ٥٧ إلى ص ٦٨ ، ص ٦٥ .

كانت المماثلة بين الخليفة العثماني وبين حبر أعظم ديني وهماً سياسياً فرضته أوروبا ، وكان السلطان نفسه يستخدمه حين يجده في مصلحته . وكان ينبغي قيام الحرب العالمية الأولى لتضع له حداً .

ولقد ارتبطت تقلبات الخلافة ارتباطاً وثيقاً بتاريخ تركيا الحافل بالمكائد الداخلية والخارجية الذي شهد منذ الربع الاخير للقرن التاسع عشر وقوف بعض القواد الليبراليين الكبار في وجه السلاطين الطغاة . وكان أن شطب الثوّار الكماليون المؤسسة بجرّة قلم إذ جعلوا الجمعية الوطنية الكبرى تصوّت على إلغائها ، تحت وطأة التهديد بالقوة . ومنذ ذلك الحين وجدت الجماعة الاسلامية نفسها محرومة من العضو الذي يمثّل مركزها ، في الوقت الذي كانت تنمو فيه بحدّة نزعات أقليمية وقومية في عقر دار الاسلام . وقرن العرب قواهم إلى الاسلحة الأوروبية للخلاص من النير العثماني . ولا ينبغي مع ذلك أن يفضي ضعف ردّ الفعل الاسلامي حيال زوال الخلافة إلى استنتاجات مغلوطة . نعم ، إن الهيبة التي كانت تتمتع بها المؤسسة المتصارعة مع الغرب في الخارج ، ومع المطالبة بالليبرالية في الخارج ، قد تضاءلت . وتغلّبت الأمة على الإخاء بشكل نهائي على ما يبدو في نظر السياسة . ولم تنجح المحاولات المختلفة لاقالة الخلافة من عثرتها . ولا كُتب للعلمنة المفروضة على تركيا أن تصبح حقاً مذهباً له أتباعه . والوضع الراهن غامض مبهم ، بل قلق غير مستقر . ويظل الاسلام مع هذا حقيقة سياسية . فما زال الجانب الروحي يطمح – وربما بشكل متزايد بالتدريج – للتأثير على الفكر الاجتماعي والتنظيم الدنيوي للعالم الاسلامي . ويتعاظم تأثيره باشتداد عود الشعوب المنسلخة عن الامبراطورية العثمانية أو الخارجة من ربقة الاستعمار الأوروبي في تولي مصيرها بنفسها . ويظل الشعور بالتآخي حياً في ضمير المؤمنين ، ويتجاوز التخوم السياسية ، ويدوم الحنين إلى المدينة الاسلامية المثالية .

وتتباين آراء المؤلفين المسلمين المعاصرين . فبعضهم – وهم قلة بشكل واضح جداً – يعتقد أن الاسلام لا يقدم سوى حقيقة دينية ومثل أعلى لحياة روحية وقدوة صالحة لانضباط خلقي . وفي رأيهم أن الدين لا يمكن أن يشرع أنظمة لتدبير الشؤون السياسية . وغياب أنظمة تحدّد الخلافة النبوية دليل قاطع على أن الوحي الاسلامي لم يكن معدّاً أبداً لتشكيل دولة . فلا القرآن يشير اليها ولا السنّة . وأكثر الآراء جذرية في هذا الاتجاه(٣٨) يحاول أن يثبت أنه لا رابط بين الشريعة المنزلة وبين التنظيم التأسيسي للمجتمع. وليست الخلافة سوى بدعة علمانية الجوهر استطاعت أن تستمر – في السنوات السمان كما في العجاف – بسبب الفوضى التي أشاعها الفقهاء وغذّاها زوال حرية فكرية كانت من قبل عماد الحضارة الاسلامية .

ويظل هذا النقاش الحادّ الدائر بين ألمع مفكري العالم الاسلامي نظرياً للغاية ، لأنه لا يؤلف مشكلة تهم المجتمع الاسلامي في الظرف الراهن . فقد أثبت التاريخ أنه ما ان استقر المقام بالنبي محمد في المدينة حتى نهض إلى جانب رسالته باعباء رئيس الدولة سائساً ، وبالتالي « شارعاً » . وترسّخ مجتمع المؤمنين كياناً متجانساً في وجه المجتمع الجاهلي الذي رفض قوانينه ومحرماته ، في مسار تطوري اجتماعي كلاسيكي . زد على ذلك أن الغاء مؤسسة الخلافة وانتفاءها في الوقت الحاضر لا يسمحان بتجاهل بدهية كون الاسلام أكثر من نظام ديني وضابط خلقي . ورغبة الدين الاسلامي في رسم قواعد سلوك دقيقة ينتهجها المؤمنون في سعيهم الدنيوي اليومي رغبة وطيدة . وليس هناك بالتأكيد حكم قرآني يحدّد تنظيماً سياسياً أياً يكن شكله . غير أن مثل هذا التنظيم يمكن أن ينبثق عن الاحكام الروحية والزمنية للعقيدة

(٣٨) علي عبد الرازق ، « الاسلام وأصول الحكم » ، صفحة ١١٩ – ١٤٤ (من الطبعة المترجمة إلى الفرنسية) .

الاسلامية ، وهي أحكام ملزمة لكل مؤمن . وأخيراً فان بنية الدين الاجمالية كانت تشكل بمفهومها للعالم ولوحدة الوجود بين جميع الهيئات الشرعية قوة شديدة الدفع نحو المركز في قلب المجتمع ، بالرغم من التصدّيات العشائرية أو المذهبية أو الشخصية . ولا يقلّ أهمية عن هذا أن الغاء الخلافة ، بما كانت تمثّله مبدئياً من حرص متحجّر على الشكليات ، ومن تقاليد رجعية ، قد وضع حداً لمفهوم من القرون الوسطى لدولة قيصرية ـ بابوية لم يكن فيها من الاسلام سوى الاسم . وقد أتاح هذا الالغاء بالتالي أن يشارك المجتمع الاسلامي بشكل مبعثر في المجتمع الدولي كما هو منظّم في الوقت الحاضر .

ولم يكن لالغاء مؤسسة عمرها ثلاثة عشر قرناً بشكل مباغت انعكاسات تذكر على العالم الاسلامي ، على المستوى الديني . وتتوافق هذه الظاهرة تمام التوافق مع خصيصة أساسية من خصائص الاسلام الماثل ديناً بلا كنيسة وايديولوجية عالمية ليس فيها عضو مركزي اداري متعسّف . ولم يؤدّ انحلال أجهزة المدينة الاسلامية المؤسسية إلى افقاد المؤمنين شعورهم بالانتماء إلى مجتمع خاص بهم ، قائم على كلام الله وسنّة نبيّه . وبالفعل فان المؤمن ما يزال يحتفظ ، بالرغم من الخلافات الايديولوجية والاتجاهات السياسية السائدة في مختلف الدول الاسلامية المعاصرة ، بشعور حي بالانتماء إلى مجتمع أرحب تديره قوة قدسية . ومن خلال هذا المنظور يبقى الاسلام مدعواً دائماً أكثر فأكثر إلى تقديم حل للمشكلات التي يطرحها تنظيم الدول الاسلامية ، وإلى ممارسة تأثير متزايد كذلك على العلاقات الدولية في المستقبل.

عالمية

لقد أمكن الشك في الطابع العالمي للاسلام ، أو ، على العكس ، الالحاح عليه . والواقع أن عدم دقة الآراء المتداولة جعل المسار الذهني صعباً ، وأن

الزاوية التي ينظر منها المراقب تحدّد ذلك المسار بشكل واسع . وكثيراً ما يولى المعنى المنسوب إلى الكلمات أكبر قدر من الأهمية بطريقة ذاتية ، وكأنّ لهذه الكلمات معنى حصرياً ، أو يولى الاهمية التي تتلاءم أحسن التلاؤم مع اثبات صحة رأي معيّن . ولذا ينبغي هلهلة كبّة الخيوط واستخلاص الطرف المؤدي إلى فك تشابكها .

إن في وسع الاسلام بوصفه ديناً ومنهجاً اجتماعياً معاً أن يفصح بشأن العالمية عن خصائص شتى تبعاً لأربع وجهات نظر محتملة : الوجهة الماورائية ، والوجهة الدينية ، والوجهة الاجتماعية ، والوجهة السياسية . ولا يمكن بالطبع أن ينتج عن هذه الرؤى الأربع مفاهيم متباينة تبايناً أساسياً ، لأنها صادرة عن مصدر واحد . غير أن التعبير عن الفكرة يمكن أن يتنوّع بوصفه ردّ فعل منطقياً على وضع من نوع خاص . فالايمان بالتوحيد المطلق وبوحدانية الله ايماناً معبّراً عنه بقناعة وصلابة تتجاوز الصلابة القائمة في أي من الأديان الأخرى ، يجعل من الاسلام على الصعيد الماورائي ايديولوجية عالمية بكل ما في الكلمة من معنى . والفرد ، على الرغم من تمتّعه بمصير مستعلٍ ، ليس غاية بحد ذاته ، بل هو عنصر من العناصر التي يتألف منها الكلّ . هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية فانه لما كان الكون محكوماً بأحكام إلهية ، فان « المسلم » هو ذاك الذي يخضع لهذه المشيئة الاستعلائية المفارقة . والبشرية واحدة . وليس الناس متحدرين من صلب رجل واحد وحسب ، بل هم صادرون أيضاً عن ارادة مبدعة واحدة ، ارادة الله الواحد(٣٩) .

ويستتبع التوحيد بطبيعته إذن وجود نظام واحد واجمالي . والشريعة الخالدة عالمية . وعلاوة على هذا الجانب الجوهري ، يشارك مفهوم الانسان في طابع الاسلام الشمولي العالمي . فالانسان معتبر في الواقع بوصفه انساناً

(٣٩) « وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة» (الأنعام /٩٨) . وكذلك (الاعراف /١٨٩).

– لأنه حرّ ومسؤول – ولكن ليس بمعزل عن غيره ، لأنه في الوقت نفسه انسان جماعي أو اجتماعي منذور للنعيم النهائي . ويطابق هذا المفهوم المزدوج للفرد على الصعيد الماورائي مفهوم العالمية المقبول بصورة عامة في الفلسفة الغربية الحديثة (٤٠) .

ويؤكد الاسلام إلى جانب ذلك عالمية المبادىء الخلقية توكيداً مضاعفاً. ففي حين أن الاخلاقية الاجتماعية التي أتت بها المسيحية هي أساساً أخلاقية بين الافراد ، فان الخلق الاسلامي بتوثيقه رباط الجماعة ، يصهر العواطف والأحاسيس ، قاعدة الفضيلة العالمية ، مع الأنظمة القسرية التي لا غنى عنها في الحياة الجماعية(٤١) . ويفسر الطابع العالمي للخلق الاسلامي ، بشكل جزئي ولا ريب ، السرعة التي نفذ بها الاسلام ليبقى ، إلى أكثر المناطق الجغرافية والأوساط الثقافية تنوعاً . ولا يعادل هذه الظاهرة الدينية سوى ظاهرة المسيحية ، بخلاف سائر الأديان الافريقية والآسيوية التي لم تتعدّ قط حدود السياق التقليدي الذي أبصرت فيه النور . وهنا يمكن أن يطرح السؤال لمعرفة ما إذا لم يكن في إمكان الناس استخدام دين عالمي وبعيد عن التعصب كالاسلام لاغراض امبريالية ولأجل السيطرة ، في الوقت الذي يستند فيه مبدأ العالمية إلى مجتمع متجانس سياسياً ، قوي عسكرياً . يضاف إلى هذا أن عالمية الدين قد تستتبع شكلاً من حصرية كامنة ، لأن الشريعة الالهية هي التي تنهج السبيل إلى نعيم الآخرة . ويُستحسن قبل البحث من منظور عام عن خلاصة لمشكلة عالمية الاسلام أن نعالج مفهومها على المستوى الديني البحت . ولا نرانا في حاجة إلى التأكيد بأن هذا التقسيم اعتباطي للغاية، بل منافٍ لروح الاسلام العام .

---

(٤٠) لالاند ، « المصطلحات ...» ، ص ١١٦٨ – ١١٧٢ .

(٤١) دراز ، « مدخل ...» ، ص ٨١ .

لقد تخيّل المؤلفون الغربيون تفسيراً – يخدش شعور المسلمين – مرتكزاً إلى توقيت نزول شتى الآيات . ففي رأيهم أولاً أن النبي محمداً قد يكون ربّـي ليكون رسول أمّته . وقد تكون رسالته قدّرتَ في البدء لتزويد العرب بكتاب ومرشد في لغة يفهمونها ، لانهم الشعب الوحيد الذي لم يكن قد تلقى بعد كتاباً . ولا تكون عالمية الاسلام قد برزت بالتالي إلا خلال الحقبة الثانية من التبشير بالدعوة في المدينة ، بفعل وعي المسلمين ضرورة تشكيل كيان مستقل ، في الوقت الذي تمّت فيه القطيعة مع اليهود . وقد يكون الاسلام فرض منذ ذلك الحين وحياً خالصاً في مقابل كتب الاسرائيليين المشوّهة أو المزيّفة ، وبدرجة أقل ، في مقابل كتب المسيحيين .

ويرفض المسلمون هذا البرهان المزعوم ، ويعتبرونه خبثاً من المستشرقين يراد من ورائه الاساءة إلى الاسلام . أولاً لأنه لم يكن للنبيّ ناقل كلام الله الخالد الذي لا يحول أي دور فاعل في تأليف التنزيل ، لا بالنسبة إلى الظروف المادية ، ولا تبعاً لرغبته الشخصية . ولا يمكن بالفعل أن تصدر طبيعة الرسالة الالهية عن حاملها البشري . والقبول بتفسير يرتكز إلى التسلسل التاريخي معناه نكران صحة التنزيل الذي ينبغي أن يقبل على كل حال بوصفه كلاً متلاحماً : القرآن في صورته الكاملة والنهائية . زد على ذلك أن في الامر تزييفاً للتاريخ ، لأن التنزيل توجّه منذ البدء إلى جميع الناس : « إن هو إلا ذكر للعالمين » (٤٢) .

وليست هذه القناعة تعبيراً عن حصريّة جذرية .فلو عدنا في الواقع إلى المفهوم الاساسي لوحدة الجنس البشري باشراف إلهي، لأمكننا أن نستخلص أن الله أباح بملء ارادته مختلف المعتقدات .والوحي كالحقيقة واحد، لكنه أصدر اشكالاً شرعية أو شعائرية متنوعة احتراماً للتوحيد . وهكذا

---

(٤٢) ص / ٨٧، وهي آية مكية . انظر تعليق بلاشير ، « القرآن » ، ص ٤٨٢ وما بعدها . وبلاشير يعد بالتأكيد رائد التفسير المستند إلى التسلسل التاريخي .

فان كل دين منزل صحيح في جوهره، ولا يملك أي فريق أن يحتكر الحقيقة (٤٣) . ولا حدود للحكم الالهي ، فالله يحكم الكون بأسره . ولا يمثل المجتمع الاسلامي سوى جزء من هذا الكلّ . وما كان من الله إلا أن زود ، بمشيئته التي لا نظير لها ، بعض المجتمعات بتوجيهات أفضل أو أكمل من التوجيهات التي زوّد بها المجتمعات الأخرى (٤٤) .

وقد كان الناس في البدء جنساً واحداً وأمة واحدة(٤٥) ، ثم قرر الله أن يجعلهم أسراً وقبائل وشعوباً (٤٦) ليتعارفوا ويتفاهموا فيما بينهم . ومعيار السمو الوحيد يكمن في خشية الله، أي في الخضوع لمشيئته . ولا يُستبعد أي انسان مسبقاً من الخلود في النعيم الأبدي ، فالله يريد على العكس من ذلك خلاص كل انسان . والمظهر الشمولي من البروز بحيث لا يحتاج إلى أن يوسّع البحث فيه بشكل أحفل . وبحسب الرؤية الاسلامية ، على الصعيد الاجتماعي على الاقل ، فان « التعددية تؤكد الوحدة ، والتنوع مبدأ انسجام لا مبدأ بلبلة(٤٧) » . ومفهوم التنزيلات الخاصّة المقدّرة لشعوب مختلفة يكفل التسامح الديني . ولا تتعرض المقدّمة المنطقية ذات الطابع العالمي في الاسلام للنقض إذا أخذنا في الحسبان أن التنزيلات تتعاقب . فالحقيقة لم تنقل إلى الناس مرّة واحدة وأخيرة . وتبقى كل رسالة إلهية سارية المفعول حتى تأتي الرسالة التالية فتؤكدها وتحتويها وتعمّقها . ولما كان القرآن التعبير الأخير عن ارادة الله ، فقد كفل اصالة الرسالات السابقة وصحتها دون أن يؤكد سريان مفعولها الذي بطل جزئياً بمجيء الاسلام . ولما كان هذا ديناً

---

(٤٣) فيزي ، « منحى حديث .. » ، ص ٢٣ ما بعدها .

(٤٤) علي عثمان ، « مفهوم الانسان . » ، ص ١٨٨ وما بعدها .

(٤٥) البقرة /٢١٣ يونس ١٩ .

(٤٦) الحجرات / ١٣ .

(٤٧) درمنغهايم ، « الشهادة ... » ، ص ٣٧٥ .

تاماً كاملاً ، فقد تجاوز كل الأديان الأخرى : « يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزّلنا مصدّقاً لما معكم ... »(٤٨) . وهكذا يبرهن الاسلام على الصعيد الديني عن عالمية لا مراء فيها عن طريق التوحيد المطلق ومبدأ وحدة العالم . أضف إلى ذلك أن كل انسان مدعوّ من غير تمييز للمشاركة في معتقد بسيط ، والانخراط بذلك في جماعة متجانسة بأسهل تدريب ممكن : الشهادة . وإذا رفض اعتناق الاسلام فان الله سريع الحساب(٤٩) . وهو مقبول مع ذلك على الصعيد الاجتماعي ، ويتمتع بجميع الحقوق باستثناء حق الاضرار بجماعة المؤمنين .

ويمكن أن يتم التساؤل عن العالمية على المستوى الاجتماعي . ويستحق هذا المنحى الدراسي أن يكوّن ببعض الفروق الدقيقة . فلما كان التنزيل يشرع بالفعل في الشؤون الروحية والزمنية على السواء ، وهي شؤون مرتبط بعضها ببعض كل الارتباط ، فإنه قد يبدو أن الاسلام يُظهر بعض الحصرية على صعيد التنظيم الاجتماعي الذي يتشابك مع عالمية المذهبية ، وقد يقلل بذلك من شأنها(٥٠). ويرفض المسلمون هذه الفكرة ويعبّرون عنها بطريقة مختلفة ، هي أن غير المؤمن يطرد نفسه بنفسه من الجماعة المؤسسة على قاعدة التنزيل القرآني برفضه اعتناق الدين . ويؤدي ذلك إلى اقامة نظام خاص لتسوية وضع هؤلاء الأفراد المُبعدين عن جسم اجتماعي موحد برباط الدين المقدس وبالتقيّد بالشريعة المنزلة . وحرمان غير المؤمنين من بعض الحقوق في المدينة الاسلامية نتيجة منطقية لطبيعة المجتمع التأسيسية . وقد ظن أنه بالامكان الايحاء بأن النداء « يا أيها الناس » المستعمل في السور المكية ، قد استبدل به

---

(٤٨) النساء / ٤٧ .

(٤٩) آل عمران / ١٩ .

(٥٠) شلهود ، « مدخل ... » ، ص ١٦٢ .

فيما بعد « يا أيها الذين آمنوا »حين استقرّ النبي في المدينة (٥١) . وهذه الملاحظة مغلوطة ولا يمكن على أي حال أن تتخذ الاهمية التي يراد اضفاؤها أحياناً عليها في الغرب . ولا ينبغي في الواقع النظر إلى النداء بمعزل عن سياقه العام . فحين يكون الخطاب موجهاً للبشرية جمعاء تستخدم صيغة « يا أيها الناس » : « قل يا أيها الناس إني رسول الله اليكم جميعاً الذي له ملك السموات والأرض »(٥٢). وبالمقابل فان « يا أيها الذين آمنوا » تستعمل حين يكون الارشاد الأدق والأكثر خصوصية موجهاً إلى المسلمين أنفسهم : « يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير .... وجاهدوا في الله ... هو سمّاكم المسلمين ... وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير »(٥٣) . وهكذا فان الايضاحات بشأن التسلسل الزمني لا معنى لها ، ما دام القرآن بشكله الحالي المثبت حسب تعليمات النبي ، يؤلف كلاً شاملاً لا يتجزأ . والتنزيل الإلهي يتوجّه إلى جميع الناس داعياً اياهم إلى اعتناق الدين ، ويخاطب ، على مستوى مختلف ، المؤمنين بشكل خاص ، ليبيّن لهم القاعدة الواجب اتّباعها . وعلى هذا فانه يدعو الى تأليف مجتمع منفصل منبثق بشكل طبيعي من التعاليم القرآنية ، دون أن يكون في ذلك تقليل من عالمية الدعوة الالهية .

ولقد كان الانخراط في العقيدة التي بشّر بها محمد يعني للمؤمنين الأول قطع العلاقة مع النظام الاجتماعي القبلي القديم والانتساب إلى كيان مميّز . وكانت الجماعة تحتفظ مع ذلك بمثل أعلى عالمي ، لأنها لم تكن ترفض صحة الانظمة القضائية والخلقية الموجودة في التنزيلات السابقة،واكدتأنها حصرية

---

(٥١) لامنس ، « الاسلام ... » ، ص ٦١ ، ويبدو أنه يجهل وجود النداء « يا أيها الناس » مرات كثيرة في السور المدنية .
(٥٢) الاعراف / ١٥٨ .
(٥٣) الحج / ٧٧ – ٧٨ .

تجاه المشركين من العرب وحدهم . أضف إلى ذلك أنها ظلت منفتحة على الصعيد الاجتماعي بشكل واسع على الجميع ، مع رفضها ضمناً بعض المعتقدات . وكان طبيعياً في مجتمع ديني المركز في الاساس أن يطالب بالاعتراف بالتوحيد . ومن الخطأ مقارنة تضامن الجماعة الاسلامية المشروع وما ينتج عنه من مظهر حصري ، بأنماط المجتمعات البدائية المتضامنة والحصرية بفعل التقيّد بالتقاليد . والواقع أن مجتمع المؤمنين يبقى ، حتى على الصعيد الاجتماعي ، منفتحاً بلا قيد ولا شرط . وتقترن عالمية الاسلام بالشمولية ، لأن ما يرصّ بنيان المجتمع ليس العرق ولا الأصل ولا النسب ، كما كانت الحال في المدن القديمة ، وإنما الجهر بعقيدة التوحيد . ومنذ ظهور الاسلام ، وخلال انتشاره من بعد خارج الجزيرة العربية ، سجل توكيدُ وحدة العالم بالتبعية لله الواحد أفولَ الديانات القومية أو المعتقدات المحلية لمصلحة العالمية التي أثبتت وجودها جنباً إلى جنب مع تحرّر الانسان . وكان من نتيجة الجهر بالايمان أن اكسب صاحبه الحقّ مباشرة في الاندماج الكامل على الصعد الاجتماعية والسياسية والضريبية على السواء . وعليه فان مظهر الاسلام الحصري المفترض على الصعيد الاجتماعي يبدو كذلك ، حين ينظر اليه من الخارج فقط . وبالفعل فان غير المسلم مدعو لمشاركة الجماعة دون قيد ولا شرط ، وهو الذي يطرد نفسه بنفسه برفضه اعتناق الدين ، والتقيّد بالتالي بأحكام الشريعة . وإذا كان موحّداً ظل خاضعاً لأحكام دينه . والظاهرة لصيقة بالمجتمع الاسلامي النظري المتمحور كل التمحور حول الوحي الإلهي الذي يشرع لامور هذه الدنيا جميعاً .

وختاماً فان آخر مستويات السؤال عن العالمية الاسلامية مستوى سياسي . ويعرض من زاويتين : عالمية تتطلع إلى الخارج وتتوافق مع التبشير الديني دون أن تشمله كلية ، وعمومية في القانون المفروض في الداخل على كل أفراد الجماعة . ومن المفيد أن نعود هنا إلى التاريخ . فقد أدى ظهور الاسلام في المجتمع العربي إلى مقاومة كان لا بد أن تتحول إلى صراع سياسي .

وما لبثت الجماعة الاسلامية ، وهي لم تكد تبرز بعد ، أن شكلت كياناً متميّزاً . وقد اتخذ التعبير عن وعيها هذا الكيان طابعاً « قومياً » ، لأنها رفضت بالضبط أنماط الانتماء إلى التجمع القبلي التقليدية . فالقضية قضية مسار اجتماعي كلاسيكي . ولقد ولد الاسلام السياسي بالعودة إلى التوجه نحو مكة للصلاة . وما كان لهذا القرار أن يطبع المجتمع بطابع « عربي » ، لأنه كان ينظر إلى الكعبة على أنها محراب ابراهيم أبي جميع المؤمنين(٥٤) . ويبدو أنه من الخطأ النظر إلى هذا الاختيار كما لو كان محاولة انعزال من محمد تهدف إلى اقامة دين توحيدي مستقل من شأنه الابتعاد عن الجماعات الدينية الأخرى كيلا يضحّي بـ«قوميته» . فخصوصية العقيدة الاسلامية نفسها تفرض على العكس العالمية ولا يمكن ادراك المفهوم الاسلامي للعالم وللمجتمع إلا من خلال جوهره الديني . فمبدأ وحدة الكون ونظامه يحتم بالضبط وجود مجتمع بشري موحد ومنظم . ويشكل كل فريق على حدة كياناً متجانساً وجزءاً لا يتجزأ من المجتمع الكوني الذي تجبر فيه الامكانات والحاجات المتبادلة على التعاون والتعاضد . وتنجم الحاجة إلى التشارك والتعاون من ارتباط الامم بعضها ببعض ، هذه الامم التي لم تزود واحدة منها ، على الصعيد الجغرافي ، بموارد طبيعية تتيح لها الاكتفاء الاقتصادي الذاتي . والفرق بين المجتمعات القائمة نابع ، كالتباين الطبيعي في الافراد ، من مشيئة الله لخير الانسانية .

وتقود وحدة الاسلام الدينية ، مدعومة باقامة الشعائر وعمومية القانون ، إلى التجانس السياسي . أضف إلى ذلك أن الاطمئنان إلى امتلاك الوحي الصحيح دفع المسلمين إلى رفض كل تبعية أخرى ، وعدم الاعتراف بأية مواطنية غير مواطنية الاسلام . والواقع أنه سرعان ما ظهرت صراعات على

---

(٥٤) علي محمد ، « دين الاسلام » ، ص ٥١٠ وما بعدها .

السلطة وانشقاقات ذات أصول تقليدية أو محلية . وقد استندت أحياناً إلى رد فعل ثقافي ومطالبة سياسية من الشعوب الداخلة حديثاً في الاسلام . غير أن تفتت المجتمع السياسي كان لا بد أن ينجم عن تصادم الأسر العسكرية الحاكمة . والقومية التي تطبع السياسة المعاصرة في بعض الدول الاسلامية ظاهرة حديثة . وهي تبدو أثراً من آثار التجزئة الاستعمارية ، ونتيجة في الوقت نفسه لنفعية سياسية دفعت مختلف شعوب المجتمع الاسلامي ، على صعيد اقليمي في أغلب الاحيان ، إلى السعي لنيل استقلالها . وهذا الأمر الواقع الحديث حقيقة سياسية نهائية على ما يبدو . وما يزال التبشير بالدين قائماً كما كان – الشاغل الفردي لكل مسلم – لكن الطموح السياسي العالمي لم يعد هو هو . ونظراً لانقسام مجتمع المؤمنين إلى دول قومية ، فان نزعة إلى الفصل بين الروحي والزمني تذرّ بقرنها بشكل متزايد على صعيد الواقع العملي . ومع ذلك فان شعور المسلمين الجماعي شبه الصوفي بالانتماء إلى كيان أخوي يتجاوز كل الحدود ما يزال باقياً . ومن المحتمل ألا يتوقف أبداً عن التأثير في سلوك الحكومات الاسلامية السياسي .

ولا بد في النهاية أن يكون العنصر الانساني بالمعنى الدقيق نقطة التشابك في كل تحليل يدور حول الشمولية الاسلامية . فالارشاد الديني عالمي لأنه يُعدّ الانسان لمستقبل استعلائي خالد . والاعتقاد باله واحد للعالمين يقود إلى إذابة كل مبدأ عرقي أو شعور قومي . ومفهوم عالم ينظر اليه على أنه مجرّة من جماعات شتى تلتفّ كل جماعة منها حول رسول الله يؤدي ، أخيراً ، إلى احترام سائر الشعوب والتسامح معها . وينبغي أن يحول مذهب التعاون الذي لا غنى عنه بين الامم انطلاقاً من واقع اختلافها بالذات ، وأن يحول حظر الاكراه في الدين ، دون أن يتخلى التبشير بالدين عن مكانه للامبريالية السياسية . والسياج الواقعي هنا هو التقيد بدقة بالشريعة الالهية . فقد أثبت التاريخ على الصعيد الداخلي للعالم الاسلامي بمجموعه أن التضامن في الدين

كان دائماً أقوى من الروابط السياسية . وعالمية الوحي معناها بالطبع عمومية الدين ، ولكنها تكفّ نظرياً عن المطالبة بتوحيد شكل البنى السياسية. ولعل من شأن هذا التذكير الموجز أن يساعد على فهم التنظيم السياسي الداخلي للجماعة الاسلامية ووضع الأقليات غير المسلمة وتنسيق العلاقات مع العالم الخارجي فهماً أفضل .

الاجنبي

يمكن تحديد وضع الاجنبي كأسهل ما يكون التحديد بطريقة سلبية أي بعدم مشاركته الكاملة في زمرة متجانسة . ويتلخص الأمر في علاقة غيرية إما أن تربط بين فردين – أو بين جماعتين – متماثلتين في بعض النواحي ومتغايرين في بعضها الآخر ، واما أن تجعلهما على طرفي نقيض بدرجة من الحدّة تمثّل معها العلاقة سلبية المماثلة بالذات . وتعني الميزة الأولى قبولاً مشروطاً ، وتعني الثانية رفضاً متصلّباً . وقد يكون الرابط والملاط اللذان يشدّان البناء الاجتماعي صوفيين ، أو دينيين ، أو اجتماعيين ، أو سياسيين ، أو اقتصاديين ، أو قانونيين مثلاً . ويصبح الاجنبي ، على صعيد ردّ الفعل الشخصي أو الاجتماعي ، خطراً ، بل عدواً ، في الداخل أو في الخارج ، حين يهدد بنى الزمرة بالذات ، بعدده ، أو بموقفه ، أو بموضع قوته .

ولا ينفصل الروحي عن الزمني في المدينة الاسلامية ، ويؤلف الحق جزءاً لا يتجزأ من الدين . ومع ذلك لا يمكن أن يماثل المجتمع الاسلامي تنظيم أي تجمّع بشري بدائي(٥٥) دينه أساس تماسكه ، وذلك بالتحديد

(٥٥) انطوان فتال ، « وضع غير المسلمين في بلاد الاسلام » ، بيروت ١٩٥٨ ، ٣٩٤ صفحة ص١٠ . وهذا الكتاب ثمرة بحث جدي للغاية ، ومصدر ثمين للمعلومات القضائية والفنية والتاريخية . وقد استرشدنا به ، ولا سيما على صعيد الوقائع .

لأن الاسلام يعترف ، بوصفه شمولياً وعالمياً ، بالاختلاف ويقبل به في حدود معيّنة . وفي رأينا أن هذا الموقف ناشيء بالدرجة الأولى عن مفهوم الانسان في المنظور الاسلامي(٥٦) .

وقد يكون هذا المثل ، من بين الامثلة الكثيرة التي تنقلها كتب السنّة ، كافياً وموضحاً . فقد روي أنه مرت جنازة أمام محمد فوقف ، وحذا صحابته حذوه . لكنهم أخبروه أن الميت يهودي ، فما كان منه إلا أن أجاب : « أليس نفساً » ؟، مؤكداً بذلك المساواة الأساسية بين جميع الناس بوصفهم عيال الله . وإن تعريفاً دقيقاً بالمصطلحات ليبدو ضرورياً في هذا السياق أكثر مما هو في أي سياق آخر .

ليس لفكرة « الامة » الاسلامية مقابل في فكر الغرب ولا في تجربته التاريخية . فالجماعة الاسلامية ، وهي تجمّع من المؤمنين يؤلف بينهم رباط سياسي وديني في آن معاً، ويتمحورون حول كلام الله القدسي ، وتوحدهم العزة بالانتساب إلى التنزيل الاخير والحقيقي ، لا تطابق فكرة « الشعب » التي كانت سائدة عند مسيحيي القرون الوسطى ، ولا فكرة « الأمة » الغربية التي راجت في القرن الثامن عشر . وصعوبة التوافق منبثقة عن فكرة الكائن البشري . فالانسان يسهم ، بالنسبة إلى الفكر الغربي ، في الحياة الاجتماعية المقسمة إلى طبقات ومراتب بنشاطه الخارجي والفعلي . وعلى العكس من ذلك ، فان الفرد يندمج في الاسلام بالجماعة المؤمنة بالتساوي عن طريق « شهادته » الفردية واستبطان ارادته وصفاته الخاصة كمؤمن(٥٧) . فالنية

---

(٥٦) محمد الحركان وآخرون ، « المعتقد الاسلامي وحقوق الانسان في الاسلام » ، لقاءات في الرياض وباريس والفاتيكان وجنيف وستراسبورغ بين حقوقيين من العربية السعودية وحقوقيين ومفكرين أوروبيين مشاهير . بيروت ١٩٧٤ ، ٢٧١ صفحة . وعلى الأخص : « مفهوم الانسان في الاسلام وتطلع البشر إلى السلام » ، ص١٤٧ وما يليها .

(٥٧) ماسينيون ، « احترام ...» ، ص ٤٥٠ — ٤٥١ .

المعلنة والجهر بالكلام شرطان من شروط الانتماء إلى المجتمع . وبصورة تلازمية يحدّد الامتثال لمشيئة الله البنية الاجتماعية . وهكذا تكون النظم التأسيسية للجماعة مشروطة بالعبادة الواجبة عليها نحو الله .

وينبغي أن يحتفظ لغير المؤمنين بوضع خاص في مجتمع قائم بشكل أساسي على الدين . ومع ذلك فليس شأن الاجنبي كشأن « العدو »(*) في المدينة القديمة . وتتمثل أصالة النظام الاسلامي بالنظر إلى ما كان سائداً في العصور الاغريقية والرومانية في شمولية الوحي وارشادية الدين . ويتمثل تفوّقه في هذا المضمار على اليهودية والمسيحية في تقبّله الديانات التوحيدية السابقة — التي يصدّقها الاسلام ، ولكنه يتجاوزها في الوقت نفسه — وتوكيده الوحدة الجوهرية للاديان السماوية .

فالنسبية إذن قاعدة مقبولة في حقل التشريع ، حين يتعدى الامر التوكيد الجوهري لعالمية القانون الالهي (٥٨) . واليك إحدى أهم مساهمات الاسلام في تأليف مفهوم عالمي حديث : التسامح ، وهو واجب ديني وأمر شرعي . والقرآن واضح في الاشارة اليه : « وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه ، فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق ، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم ، فاستبقوا الخيرات» (٥٩).

وترتسم في هذا الاطار العام ثلاث فئات من غير المسلمين . فهناك أولاً المشرك المدعو للدخول في الدين الجديد دون أن يتّخذ بحقه تدبير طرد. وليس أمامه نظرياً إذا ناصب الاسلام والمسلمين العداء إلا أن يختار بين

(*) hostis ومعناها باللاتينية « عدو » (المترجم) .

(٥٨) جوزيف شلهود ، « بنى المقدسات عند العرب » ، باريس، ٢٢٨ صفحة ، ص ٢٥٨ .

(٥٩) المائدة / ٤٨ .

اعتناق الدين والقتال حتى الموت. وهناك ثانياً المعتنق لدين توحيدي القاطن خارج العالم الاسلامي (الحربي) ، ولكن في وسعه أن يقيم موقتاً فيه تبعاً لاجراء في غاية البساطة . ويبدو هذا النموذج الثاني أقرب إلى فكرة «الاجنبي »حسب المذهب الحديث. وتضم الفئة الثالثة أخيراً الموحدين (٦٠)(*) الذين « تحميهم »(**) الجماعة الاسلامية . وكثيراً ما لجأت الكتابات الغربية إلى عملية تعميم مفرطة في التبسيط فاعتبرت هؤلاء « المحميين » بمثابة « مواطنين من الدرجة الثانية » . والواقع أن هؤلاء القوم كانوا أجانب خاضعين لقوانينهم الخاصة ، و « محميين » بالمعنى الفعلي للفظة ، لأنهم مقيمون جغرافياً في المجال الخاضع سياسياً وثقافياً للاسلام . وكانوا يؤلفون أقليات دينية متناسقة تكفل أوضاعها نظم قانونية ملزمة الزاماً شديداً للاغلبية المسلمة لأنها جزء من التنزيل .

وقد فتح الاسلام الباب للتعايش على الصعيد الاجتماعي والعرقي حين اعترف بصدق الرسالات الالهية المنزلة من قبل على بعض الشعوب ، وجعل المسلمين متحدرين من نسل مشترك هم اليهود والنصارى عبر ابراهيم . لكنه بدا انه يرفض الحوار في الوقت ذاته على الصعيد اللاهوتي حين ربط التنزيل القرآني بما جاء في الكتاب المقدس وازال من العقيدة كل ما اعتبر زيفاً مخالفاً للتوحيد بالمعنى الدقيق للكلمة . وأتاح منطق تعاليمه القوي وبساطة عقيدته وما يرافقها من تسامح ، أتاح كل هذا للشعوب التي فتح بلادها حرية دينية تفوق بكثير تلك التي أتاحتها الدول المسيحية نفسها ، ولا سيما

(٦٠) اليهود والنصارى . ويظهر التاريخ أن الاسلام عمم قياساً وضع « المحميين » على الزرادشتيين والصابئين وغيرهم من الجماعات الدينية المقيمة في العالم الاسلامي .

(*) يعرف هؤلاء في المصطلح الاسلامي بـ « أهل الكتاب » أو « الكتابيين » (المترجم)

(**) تعرف هذه الحماية في المصطلح الاسلامي بـ « الذمة » ، ويطلق على المحميين اسم « الذميين » (المترجم) .

في حوض المتوسط الشرقي حيث كانت تحارب بقسوة الهرطقات التي غالباً ما كانت تتخذ شكل المطالبة القومية . وبهذا لا تغطّي « الجماعة الاسلامية » رقعة « دار الاسلام » . فالفكرة الأولى تتخذ طابع الموافقة الدينية ، وتتضمن الثانية بنية سياسية ودينية معاً تضمّ غير المسلمين تبعاً لإجراء محدّد .

ويتيح التوحيد لكل انسان شرف الاندماج في الجنس البشري دون حصر ولا مراعاة خاصة . وتستتبع وحدة الرسالات احترام معتنقي التنزيلات السابقة ، في حين أن اعتناق الاسلام يحقّق للفرد، في موازاة ذلك، مكان بلوغ الدرجة القصوى من الكمال بالانخراط في مجتمع المؤمنين . وبالفعل فان شهادة أن « لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله » التي ينخرط بها الفرد ويشارك مشاركة تامة في الامة الاسلامية تتضمن اعترافاً مزدوجاً : الاعتراف بوحدانية الله ، والاعتراف بأن النبي محمداً رسول من الله . وتبقى القيمة الجوهرية هي هي لجميع الناس بوصفهم أناساً . ومع هذا فان شعور المسلم بالدعوة الربانية أسمى موضوعياً من شعور أي انسان آخر لأنه يتّبع أمر الله : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير » (٦١) .

ومن المفيد على الصعيد الديني البحت أن نشير إلى أن موقف الديانات التوحيدية الثلاث الكبرى من غير المؤمنين يحدّده خيارهم الاساسي إلى حد كبير . وهنا تتجلى أصالة الاسلام الذي يدمج الفضائل الالهية الثلاث(*) المشتركة ، مع نوع من التشديد الخاص على الايمان . فاليهودية تعيش منطوية على نفسها : إذ أن الرجاء في رؤية وعود الحلف مع يهوذا تتحقق ، يبدو وكأنه امتياز مقصور على عشيرة . والمسيحية منفتحة بالمحبة وراغبة في أن

---

(٦١) الحجرات/١٣ .

(*) وهي بحسب الديانة المسيحية : الايمان والرجاء والمحبة . (المترجم) .

يفيد جميع الناس من النعم التي حصلت عليها ، دون أن تقترح أنظمة قاطعة لسياسة البشر أو لتدبير الشؤون العامة . واخيراً يعلّم الاسلام كل مسلم ، عن طريق الايمان والالزام باحترام التنزيل الالهي بشكله الاجمالي ، أن ينشر عقيدته محترماً عقيدة الآخرين .

والذي يميّز المسلم على الصعيد الفردي عن غير المؤمن هو على الأخص عنصر أخلاقي ، بل عنصر نفساني تقريباً . فإدراكه للمطلق وتكوينه الديني يدفعانه إلى التصرف بشيء من « النقاء » يضفي عليه هذا المظهر من الكرامة ، بل السمو(٦٢) . ويتجلى هذا « النقاء » على الصعيد الجماعي في الطموح إلى تحقيق مجتمع مثالي على الأرض ينشد الخير ويدفع الشر . وبالرغم من كون هذا المجتمع مفتوحاً للجميع ، فانه ليس في مكنة الجماعة أن تقبل الذين رفضوا مقدماتها الاساسية ، أي الاسلام ، بصورة أعضاء كاملين . إلا أنه ليس ما يمنع المؤمنين من اقامة علاقات صداقة مع غير المسلمين ، مادامت هذه الروابط لا تشكل خطراً على الجماعة(٦٣) . وفي وسع الموحدين غير المسلمين القاطنين في قلب وسلطة زعيمهم الديني المسؤول تجاه السلطات الاسلامية . وقد تألفت « أمم » من نوع معيّن ، واتّحدت ، وخضعت لنظامها الديني الخاص ، وانخرطت في البنية الاجتماعية الفوقية للمجتمع الاسلامي الذي يحميها .

وتعني كلمة « الذمة » في أصل وضعها حسب المعجمات العربية ، الايمان والعهد ، والميثاق(٦٤) . فالقضية إذن قضية عقد تسمح الجماعة

---

(٦٢) عبد الجليل ، « جوانب الاسلام الداخلية » ، ص ١٦٩ .

(٦٣) « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ، ان الله يحب المقسطين »(الممتحنة / ٨) .

(٦٤) انظر فتال « وضع ... » ، ص ١٨ .

الاسلامية بموجبه للاقوام الموحدة الخاضعة لها أن تحتفظ بدينها بكفالة الاسلام ، لقاء دفع ضريبة تعويضية واحترام بعض موجبات حددتها الشريعة بدقة . ويستمد مبدأ الجزية أساسه من القرآن(٦٥) ؛ اما طرق تطبيقها فقد وضعت فيما بعد ؛ ولا سيما خلال حقبة الفتوحات .

وليس طابع معاهدة الحماية (الذمة) التشريعي قابلاً للمقارنة أو المماثلة بأفكار المذهب التشريعي الغربي الرائجة(٦٦) . أضف إلى ذلك أن المؤسسة قد تطورت بتطور تاريخ الامبراطورية الاسلامية ، بتأثير النقول الخارجية وما نتج عنها من تطور بنى العالم الاسلامي نحو نوع من العلمانية . وانه ليكفي أن نستخرج خطوط النظام العامة الكبرى من ركام كثير التشويش من الأحداث التاريخية ، والآراء التشريعية ، والعلاقات بين الاحداث ، لنبيّن كيف حاول الاسلام منذ القرن السابع للميلاد أن يقدم حلاً لمشكلة الاقليات فريداً في نوعه . والمقابلات القانونية التاريخية خطرة ، لأن المؤسسات القديمة نتاج مفاهيم بعيدة جداً في الأغلب عن تطلعاتنا أو انجازاتنا الحديثة .

وتستحق جماعة غير المسلمين على أرض الاسلام أن تُتناول بالتحليل ، لأنه ثبت أنها نهج لا مثيل له ، في الوقت الذي كان فيه الغرب على أهبة الخروج من العصور الوسطى وادراك ضرورة وضع الأنظمة المحددة للعلاقات مع الغرباء .

وعلى صعيد التعريف القانوني ، يمكن اعتبار معاهدة الحماية اتفاقاً ينال بموجبه الموحدون من سكان اقليم مفتوح الامان من المسلمين على أشخاصهم

---

(٦٥) التوبة / ٢٩ .

(٦٦) لقد أمكن مقارنة الذمة بمفهوم الـ (deditio) القريب منها في القانون الروماني ، الذي كان المغلوب يصبح بموجبه من زبائن الامبراطورية بناء على وثيقة متبادلة . انظر فتال ، « وضع ... » ص ٧٥ . ومع ذلك فان الموازنة غير مقبولة ، لأنها لا تأخذ في الاعتبار تداخل الروحي والزمني في الاسلام تداخلا تاماً .

وارزاقهم ، إلى جانب الاعتراف بحقوقهم المدنية والعامة ، لقاء دفع ضريبة مالية تعويضية والامتناع عن أي عمل من شأنه الاضرار بسلامة مجتمع المؤمنين . وهي تؤلف عقداً من كلا الجانبين خاضعاً للشروط المعمول بها سواء من حيث شكله أو من حيث قانونيته(٦٧) . ويعني هذا باختصار أنه ينبغي ألا تمسّ قط تعاليم الاسلام ، وأن تعكس اتفاقاً كاملاً بين الموقعين ، وأن تحدد بصورة واضحة وموجزة حقوق كل انسان وواجباته . ويقبل القوم المفتوحة أرضهم سلطة الدولة الاسلامية ، دون أن يتخلوا مع ذلك عن عقيدتهم أو عن القوانين الاجتماعية الناجمة عنها . ويلتزم الاسلام في الوقت ذاته بأن يحمي هذه الجماعة من كل هجوم من خارج العالم الاسلامي أو من داخله . ولعهد الذمة طابع استمراري ، ويكون في عهدة الامام المؤهل وحده لتقرير ما إذا كانت أحكامه مطبقة أم لا . ولا يلزم اتفاق الجماعة ، عبر المنعطف الخاص بالمفهوم الاسلامي لشخصنة الحق ، الدولة وحدها ، وإنما يلزم كل مؤمن وكل محميّ على حدته . وعليه يصبح له فعل القانون . وعلى السلطات « السياسية » أن تسهر على تطبيقه بمعاقبة المؤمن الذي يمس حقوق المنتفعين به . وبالمثل فان المحميّ يتحمل وحده مسؤولية انتهاكه أحد الموجبات ، ولا يؤدي انتهاكه إلى قطع الفوائد المكفولة لسائر الاقلية التي ينتمي اليها .

والزعم بأن القوم الخاضعين للحماية « يتخلون عن سيادتهم الخارجية وعن الجزء الاكبر من سيادتهم الداخلية »(٦٨) بقبولهم دفع الجزية للسلطة المسلمة التي تكفل حمايتهم ، هو بلا ريب استدلال بمعطيات مخالفة للتاريخ ، ومماثلة بين مؤسسة الجزية وأحد الاجراءات القانونية الحديثة ، كالاستعمار

---

(٦٧) محمد البشبيشي ، « العلاقات الدولية الاسلامية » ، القاهرة ١٩٦٦ ، ٥٦ صفحة ، ص ٣٨ – ٣٩ .

(٦٨) فتال ، « وضع ... » ، ص ٧٥ .

أو نظام الوصاية . فالقضية هي ، على العكس من ذلك ، قضية وثيقة قانونية تلقائية أصيلة تغاير القانون غير المشروط كما تغاير المعاهدة الدولية . إنها التبعير العملي عن التسامح الاسلامي الذي يسمح باستقبال قوميين متمتعين بوضع خاص في قلب العالم الاسلامي. والحقوق والضمانات الممنوحة جماعياً للأقليات القاطنة في كنف الاسلام دائمة وغير قابلة للتنازل عنها ، مهما تكن حال العلاقات بين العالم الاسلامي وبين معتنقي دين الأقليات الذين يعيشون خارجه. وقد أدت هذه التنظيمات القانونية الخاصة والالزامية على ما يبدو إلى « تكوّن جنين قانون دولي عام لدى فقهاء المسلمين قبل أن يفكر بذلك (غروتيوس) في العالم المسيحي بزمن »(٦٩) .

ويعتبر بعض المؤلفين الغربيين(٧٠) هذه المؤسسة من قبيل الضيافة المقدسة وحق اللجوء . ويريد بعضهم أن يرى فيها محصلة لحالة الحرب المستمرة المفترضة بين الاسلام والعالم الخارجي(٧١) أو شكلاً مهذباً من أشكال الامبريالية(٧٢) ، يجعل من غير المؤمنين في قلب العالم الاسلامي مواطنين من الدرجة الثانية . والواقع أن الاجراء يرتكز إلى ثلاثة اعتبارات خاصة جداً بالاسلام : العدل ، واحترام الانسان عبر الضيف الغريب(٧٣) ، وشخصنة التشريع . وهذه هي الاسس الحقيقية للمؤسسة ، مهما تكن التفسيرات القانونية المتأخرة أو الاستعمالات السياسية أو الاجتماعية التي رافقتها خلال التاريخ الاسلامي . والحق أنه لو كان الامر مجرد طريقة لبقة للتوسع والانتشار

---

(٦٩) ماسينيون ، « احترام ... » ، ص ٤٥٠ .

(٧٠) غارديه ، « المدنية ... » ، ص ٧٧ .

(٧١) خضوري ، « الحرب ... » ، ص ١٧٥ وما بعدها .

(٧٢) فتال ، « وضع ... » ، ص ٧٦ .

(٧٣) يحلو لكتب السنة الاسلامية أن تلح على مجاملة النبي الذميين ومودته اياهم ، فقد كان يقبل دعواتهم ويعود مرضاهم ويشهد مآتمهم الخ ... شلبي ، « الاسلام ...» ، ص ٣١ .

لكان يكون تسامح الاسلام تجاه دين الشعوب الخاضعة ضرباً من التناقض لأن التعاليم القرآنية لا تفصل بين الروحي والزمني . ولكانت حماية الأقليات تتوقف بشكل طبيعي من جهة أخرى . لدى استئناف القتال بين الاسلام والعالم الخارجي المفترض أنهما في حرب مستمرة . أضف إلى هذا أن الذميين لم يكونوا يشكلون فئة أدنى على الصعيد الاجتماعي البحت . فالموالي ، حتى وان كانوا مسلمين ، كانوا يشغلون مرتبة ثانوية في سلم مراتب المجتمع . وهل من حاجة إلى التذكير فوق هذا بأن عدداً من « أهل الكتاب » قد لعبوا دوراً سياسياً من الطراز الأول في التاريخ الاسلامي ؟

وإذا كان الدين يمنح بالفعل التابعية الاسلامية فهو لا يحدّد عبرها صفة للمواطنة . وتقسم شخصنة القانون بالتأكيد سكان الدولة الواحدة إلى مجتمعات شتى . واعضاء كل زمرة من زمر الاقلية خاضعون لقوانينهم الخاصة ، ولا يفترض فيهم التقيّد بالنظام الاسلامي كما يتقيد به المسلمون ، ماعدا بعض التنظيمات التي تحفظ الامن العام . فالتسامح والحالة هذه رضى . وقد كان من شأنه أن يسمح باقامة نظام يضمن اشخاص الاقليات وممتلكاتهم في المجتمع عن طريق تأمين احترام دينهم وأخلاقهم ومؤسساتهم .

وتستمد معاهدات الجزية أساسها القانوني من القرآن . وقد قررت الاعراف الماضية والفقه فيما بعد طرق تطبيقها . ومن الممكن أن تستخرج منها الافكار الاساسية الكبرى دون القيام بالضرورة بنقد المصادر نقداً منهجياً. وتسهم السنّة النبوية ، في النطاق الذي تعتمد فيه وتعتبر ملزمة ، اسهاماً صالحاً لفهم النظام . فعدد المعاهدات الفعلية أو المفترضة التي أبرمها النبي أو خلفاؤه كاف لاستنباط قاعدة عامة بشكل متكامل إلى حد مقبول . وأول معاهدة معروفة هي التي أبرمها محمد مع سكان المدينة(٧٤) ، وكثيراً

(٧٤) كان ذلك عام ٦٢٣ م . انظر حميد الله ، « أول دستور » ، ج ٢ .

ما اعتبرت أول ميثاق تعقده الدولة الاسلامية « التيوقراطية » . ونظراً لإفادة اليهود من الرسالة السماوية فقد اعتبروا تقريباً أعضاء كاملين في مجتمع المؤمنين ، وأمّن لهم الميثاق والحماية ، وضمن لهم حقاً وحرية وأمناً مماثلة للتي للمسلمين . كما أشركهم في الدفاع عن المدينة . ولما كانوا معترفين بسلطة النبي فقد قبلوا داخل الجماعة الاسلامية بمعناها الواسع ، مع احتفاظهم في الوقت نفسه بوضع ديني منفصل . وقام نوع من اتحاد كونفيدرالي بين القبائل العربية المسلمة والقبائل اليهودية كاد يؤدي إلى تكوّن جنين دولة جديدة بعد قطعه كل علاقة الولاءات القبلية الضيقة ، واختياره بنية اجتماعية فوقية جديدة . لكن مجرى الاحداث أبطل هذا الميثاق بسبب خيانة القبائل اليهودية . ففي عام ٦٢٦ م ، وبعد ثلاثة خلافات عنيفة ، نفيت قبيلتان وقضي على الثالثة لتحالفها مع أعداء الدين الجديد . ولم تعد « المدينة الاسلامية » مذّاك تضم سوى المسلمين ، وأصبح ارتكازها على دعائم الدين أشدّ وأقوى .

وأخضعت الجيوش الاسلامية خلال السنين التالية أقواماً مختلفة منحها محمد الأمان وأبقى على ملكيتها لخيراتها لقاء تعويض مادي أو مالي متفاوت في أهميته(٧٥) . كما عقد النبي في تلك الحقبة مع رهبان دير القديسة كاترينا في سيناء ميثاقاً يمنحهم بموجبه حرية كبيرة . ويبدو أن التحليل النقدي للتسلسل التاريخي قد أثبت زيف الوثيقة التي زوّرها أحد الرهبان النساطرة على ما يظهر . لكن اشارة عدد من المؤلفين المسلمين(٧٦) اليها قد يثبت مع ذلك أنها – مهما يقل في صحتها – مطابقة في نصها لروح التشريع الاسلامي حيال الأقليات الذمية .

---

(٧٥) قبيلة خيبر عام ٦٢٨ م ، وسكان البحرين من المجوس واليهود الذين اعتنق أميرهم الاسلام عام ٦٢٩ م ، وسكان شمالي الجزيرة العربية عام ٦٣٠ م من المسيحيين في دومة وايلة ، ومن اليهود في ابروح ومكوع . فتال ، « وضع ... » ، ص ١٨ وما بعدها .

(٧٦) أمير علي ، « روح ... » ، ص ٨٤ – ٨٥ ، وغلوش ، « الدين ... » ، ص ٧٠ ، على سبيل المثال .

وفي عام ٦٣٠ م ، عقد محمد آخر اتفاق مع مسيحيي نجران . ولقد اعتبره فقهاء المسلمين نموذجاً للتنظيمات الصالحة للتطبيق على الأقوام الخاضعة للاسلام . ولقد أصدر النبي لدى زيارة أحد الوفود قراراً يتعهد فيه بحماية سكان مدينتهم وجوارها ، وتأمينهم على نفوسهم وممتلكاتهم (٧٧) ، وضمان حريتهم في التمسك بعقيدتهم وعبادتهم ، على أن يعترفوا للاسلام بنوع من السيادة السياسية المطلقة . وكان على المعاهدين في المقابل أن يقدموا إلى الجيوش الاسلامية إذا اضطرت إلى القيام بحملات على اليمن كمية من الثياب حُدِّدت قيمتها ، ويعيروها الدروع والرماح والجمال والخيول ، وأن يستضيفوا مبعوثي النبي مدة شهر . وشملت الحماية والضمان جميع السكان ، في حين ظلت مسؤولية الانتهاكات مسؤولية فردية ، فلا يؤخذ أي معاهَد بجريرة آخر .

ولم يفقد أهالي نجران من الوجهة القانونية الصرف أي حق من حقوقهم ، باستثناء ما كان من أمر تحريم الربا . وكان هناك أحكام خاصة تمنع تدخل النفوذ الاسلامي في الجهاز الكهنوتي المسيحي ، وتحظر الأساءة إلى أهل الذمة وكلّ شكل من أشكال الاضطهاد . ولقد أصبح هذا الاتفاق « معاهدة محمد للمسيحيين » ، ثم « معاهدة محمد لجميع الناس » . ولما كانت السنّة الاسلامية قد اعترفت بصحته وسجّلها الفقه كذلك ، فقد غدا أوّل مصادر القانون الخاص بوضع غير المسلمين المقيمين على أرض الاسلام ، وسرعان ما اتخذت هذه الاحكام طابع الوحي والديمومة . ولن تكون المعاهدات التي يبرمها الخلفاء فيما بعد إلا تكريراً في الغالب للاتفاق المعقود بين محمد واهالي نجران .

ولم تلبث التنظيمات التي خلّفها النبي أن أصبحت غير كافية لمواجهة

---

(٧٧) ماسينيون ، « عهد » ، باريس ١٩٧٠ ، ٥١٤ صفحة ، ص ١٥٥ وما بعدها .

الحالات الكثيرة الجديدة التي نشأت عن انتشار الاسلام في الامصار ، فأحدث الخلفاء نظماً تشريعية جديدة استوحاها في الغالب من التعاليم القرآنية والسنّة النبوية والعادات الشائعة في الامصار المفتوحة . واهتدى بعضهم على ما يبدو بحدسهم الشخصي ، في بداية عهد الانتشار على الأقل . ونشأ عن هذه الممارسات المختلفة قواعد لم تلبث أن سادت . وأصبح النص الذي يرجع اليه رسالة المسيحيين إلى الخليفة عمر . وقد أثبتت دلائل عدّة أنه متأخر بالتأكيد عن زمن عمر . ومع ذلك فقد اعتبر القانون النهائي لتنظيم العلاقات بين الاقليات الذمية والاسلام ، لأن فقهاء الحقبة الكلاسيكية أقروا بصحته وقنّنوه على هذا الأساس . ولأن تكون الوثيقة التي يفترض أنها تحدّد القاعدة العامة متأخرة على ما يظهر عن زمن الخليفة عمر ، فهذا يبدو برهاناً من جهة على عدم وجود مذهب محدّد – خارج السنّة النبوية – حتى ظهور حركة التقنين الكبرى في القرن التاسع الميلادي ، ويحمل من جهة أخرى على الافتراض بأن حريات الذميين كانت هدفاً لتنظيمات شتى مورست عليها مع الزمن عمليات التقليص والتحديد(٧٨) . ويتّسم هذا التقنين المعروف بـ « عهد عمر » بشيء من التعصب . وقد يكون التزوير في الوثيقة المقدمة بشكل التماس صادر عن الأقوام المغلوبة ، من اختراع بعض من أسلموا مؤخراً ، رغبة منهم في ألا يخلط بينهم وبين أبناء دينهم السابقين ، فاستلهموا التنظيمات الحصرية التي كانوا قد قاسوا منها هم أنفسهم قبل الفتح الاسلامي. وقد يكون ثمرة تدريب مدرسي لفقهاء متأخرين حاولوا أن يدمجوا في نص موحّد التحديدات المتعاقبة المفروضة على الذميين ، دون حسبان للحقب والأماكن والظروف التي أدّت اليها . وعلى كل حال فانه سرعان ما أهمل العمل بمعظم التحديدات . ولم تفرض بشكل صارم إلا في أوقات متقطعة ، تبعاً للظروف أو للاشخاص الساهرين على مصائر الامبراطورية الاسلامية .

(٧٨) ينبغي الاشارة كذلك إلى الطابع الجديد الذي اتخذته الدولة الاسلامية في كنف العباسيين هذه الحقبة .

ومعاهدة الحماية تفرض بعض الموجبات على الاقوام المغاوبة ، وتكفل في الوقت نفسه معظم حرياتهم . والموجب الرئيسي الملقى على كاهل الأقليات الذمية هو تشديد الضريبة . ولم تكن هذه الضريبة تمثل جزية ، وإنما شكلاً من أشكال التعويض . وقد يبدو من غير المنطقي بالفعل، أن يكون المسلمون، بطموحهم العالمي وحماستهم للدين القويم ، قد ارتضوا بقاء الكفر لقاء مشاركة مادية . وعلى العكس من ذلك ، كانت الضريبة في مقابل امتياز يسمح بالبقاء في أرض الاسلام ، دون التزام بالمشاركة بصورة مباشرة في السعي للدفاع عنها وتوسيع رقعتها . ولم تكن تحمل في بدايتها ما يذل ، لأنها كانت تمثّل دعماً للعبء العام ، بدل واجب المشاركة في الحرب . وتعني اللفظة المستعملة في العربية للتعبير عن الضريبة(٧٩) « التعويض » . كذلك فان دفعها كان مقصوراً على الرجال الذين تؤهلهم سنهم ولياقتهم البدنية لحمل السلاح. زد على ذلك أن الأقوام الذميّة التي كانت تشارك كتائب منها في المجهود الحربي إلى جانب الجيوش الإسلامية (٨٠)، كانت معفية من دفعها .ويبرز طابع الضريبة التعويضي بشكل أوضح من خلال حدث يذكره التاريخ الاسلامي . فحين فكرت جيوش المسلمين بالانسحاب من حمص (سوريا) بعد فتحها ، اثر مواجهتها هجوماً مضاداً تنذر به حشود الجيوش البيزنطية الكثيفة ، لم يكن من المسلمين إلا أن عرضوا على السكان المسيحيين أن يعيدوا اليهم ما دفعوه من جزية . إلا أن أولئك السكان ناشدوا المسلمين أن يبقوا وانضموا اليهم للدفاع عن المدينة . واذ صدّوا الهجمة اليونانية معاً ، أعفي أهالي حمص من دفع الجزية .

والجزية ، كما يدل اسمها ، ضريبة تدفع على الرأس . ولم تنص العقيدة

---

(٧٩) « الجزية » من « جزى » ومعناها « الأجر » و « المكافأة » و « التعويض » . انظر فتال ، « وضع ... » ، ص ٢٦٦ .

(٨٠) الأرمن مثلا في الحقبة الأولى لانتشار الاسلام .

المبدئية بصورة قاطعة على الشكل الذي يتم به دفعها : أهي غرامة ، أم مساهمة عينية، أم جزية نقدية(٨١) ؟وقد شكّلت ضريبةً شخصية تصيب فئات محددة تحديداً دقيقاً من المكلفين ، موافقة بذلك كل الموافقة تعويض الامتناع عن حمل السلاح ، وأعفي منها النساء والأطفال والعاجزون . أضف إلى ذلك أن قيمتها كانت ، كما في التجنيد ، متناسبة مع الثروة : ١٢ درهماً للذميّ الرقيق الحال مقابل تطوع المسلم في صفوف المشاة ، و٢٤ درهماً لفرد من أفراد الطبقة الوسطى ، في حين كان المسلم من هذه الفئة الاجتماعية يطوّع بصفة فارس ، و٤٨ درهماً للكتابي الغني ، وكان نظيره المسلم يجهّز عدداً من الاتباع بوصفه فارساً(٨٢) . وكان زعيم الجماعة الذمية مسؤولاً بصورة عامة عن جمع المال الذي يحدّد مبلغه الاجمالي تبعاً لعدد السكان الخاضعين للضريبة . وسرعان ما اتخذت الجزية على هذا الاساس شكل الغرامة . ونظراً لتزايد عدد الداخلين في الاسلام ، أصبحت الجزية أبهظ لكل واحد من المكلفين ، حتى أنها اتخذت في بعض الحقب طابع الاهانة لمن كان عليهم أن يدفعوها . وقد كان مردّ الأمر مع ذلك إلى اشكالات تاريخية وأحداث كان ينبغي ألاّ تغيّر شيئاً من مبدأ الجزية نفسه .

وكان على الذميين ، بالاضافة إلى ذلك التكليف المالي ، أن يمتنعوا عن مهاجمة الدين الاسلامي والهزء بالنبي محمد . وكانوا ملزمين ببعض الموجبات المتعلقة بالامن العسكري : حظر ايواء الجواسيس ، ومحاكاة المقاتلين المسلمين في زيّهم أو سلوكهم ، وكان عليهم أن يقدموا ادلاء ، ويؤوا المسلمين الذين يمرون بهم ، ويصلحوا الطرق والجسور إذا اقتضى الامر . وكان عليهم فوق هذا أن يمتنعوا عن الاخلال بالنظام العام . والخلاصة أن ما كان يفرض

(٨١) شلبي ، « الاسلام ... » ، ص ١٧٣ .

(٨٢) فتال ، « وضع ... » ، ص ٢٦٦ .

على الأقليات الذمية من تكليف يبدو ، حتى على ضوء مفاهيمنا الحديثة ، معتدلاً ومنصفاً : ضريبة تدفع تعويضاً عن الاستنكاف عن حمل السلاح ، واحترام للدين . وبالتالي لمؤسسات الدولة الغالبة السياسية والاجتماعية ، ومساهمة غير مباشرة في المجهود لحماية الجماعة واحترام الأمن العام .

وكان المسلمون يهبون للذميين بالمقابل حق الاقامة على أرض الاسلام والاحتفاظ باعتقاداتهم الدينية ، والحماية من الاخطار الخارجية أو الداخلية ، وسلامة أنفسهم وممتلكاتهم ، وكذلك ضمان حرياتهم الاساسية . وتشمل هذه الحريات مبدئياً ومع مراعاة القيود التي فرضتها في البداية ضرورة الامن ، حرية المعتقد والعبادة ، وحرية الملكية والتجارة والعمل ، وحرية التعاقد والايصاء ، إلى جانب احترام مؤسساتهم الخاصة . وقد كان الذميون يحتفظون بالفعل بحق استخدام قوانينهم ومحاكمهم مع امكان اللجوء إلى التشريع الاسلامي إذا رأوا هم أنفسهم ضرورة لذلك .

ويمكن الاستفاضة ، على الصعيد الماورائي البحت ، في شرح مفهوم المساواة وطرق تحقيق الفكرة عملياً داخل البنية الاجتماعية . فجميع الناس متساوون في الخضوع لله العلي الكلي . ولا يكون للمساواة من نتائج على الصعيد القضائي إلاّ بين المؤمنين . وقد كفلت لغير المسلمين حقوق محدودة ، بسبب رفضهم الايمان بالتنزيل ، لكنهم كانوا يتمتعون إلى جانب ذلك بتسهيلات تمنح لهم احتراماً لكتابهم المنزل . وأخيراً ، كان في وسع الكتابي أن يكون مساوياً للمسلم على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي . وتنقل كتب الحديث في هذا الصدد أن عمر بن الخطاب أجرى الزكاة على عجوز يهودي وأصدر تعليماته إلى بيت مال المسلمين بالعناية بـ « هذا الرجل وأمثاله ، فمن الظلم أن ندعهم يموتون جوعاً في شيخوختهم ، وقد كانوا يدفعون الجزية في شبابهم »(٨٣) .

---

(٨٣) البشبيشي ، « العلاقات ... » ، ص ١٩ ، والحوفي ، « تسامح ... » ، ص ٥١ .

ولم تتوقف البنية الكهنوتية والادارية للجماعات المعاهدة عن العمل . فقد كان البطاركة والاساقفة والحاخامون . المنتخبون حسب الإجراءات التقليدية بصورة عامة ، يتمتعون بنوع من وضع الموظفين . وكانت الدولة تعترف بأحكامهم القضائية وسلطتهم الروحية والزمنية ، وكان الخليفة يقرّها . وإذا كان الكتابيون يدفعون الجزية ، فقد كانوا يحصلون على ضمان بعدم المساس بأشخاصهم أو ممتلكاتهم ، ويتمتعون بالتالي بالشخصية القانونية التي يتمتع بها المؤمنون . وما كان لهم من الوجهة الموضوعية أن يخشوا قط السقوط ضحية التعسف الحكومي أو الخاص . وتنقل كتب الحديث أن محمداً قال : « من قتل معاهداً لم يَرِحْ ريح الجنة »(٨٤) . وأعلن عليّ أن الدولة الاسلامية تمنح الحماية للمعاهدين ، ويرضى هؤلاء بدفع الجزية ليكون دمهم مساوياً لدم المسلمين(٨٥) . وهذا المفهوم جوهري لأنه يوضح الحكم القرآني(٨٦) الذي ألغى كل فرق شرعي بين المسلم والمعاهد . فهو يستدعي بشكل بديهي إذن مبدأ المساواة في العقوبات الذي يضمن عدم تعرّض الانسان للامتهان ويكفل حريته الفردية . وهناك في هذا الصدد اعتراض كثيراً ما يُقدّم على المؤسسات الاسلامية ، ألا وهو أن شهادة شخص معاهد لا يمكن أن تحسب بيّنة في خصام مع مسلم. ويمكن فهم هذا القصر من خلال المنظور الاسلامي ، لأن المؤمن الذي قد يدلي بشهادات كاذبة لا ينتهك فقط عرفاً هو مُلْزَم بالتقيد دينياً ببنوده ، بل ينتهك كذلك قاعدة الزامية تستمد قوتها الجبرية من القرآن نفسه . وكان لا بدّ أن يشكّل هذا ضمانة كافية(٨٧).

---

(٨٤) أو : « من اضطهد معاهداً أو غمطه حقه أو كلفه ما لا يطيق أو سلبه شيئاً فأنا خصمه يوم القيامة » . الحوفي ، « تسامح ... » ، ص ٤١ .

(٨٥) فتال ، « وضع ... » ، ص ١١٧ .

(٨٦) « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالانثى » (البقرة / ١٧٨) .

(٨٧) كان هناك ولا ريب تجوزات على صعيد الممارسة العملية؛ فقد كان في وسع المعاهد المحكوم عليه في نزاع لمصلحة أحد أخوته في الدين أن يبطل الحكم بأن يعتنق الاسلام .

ولقد ظهرت خلال التاريخ الاسلامي عمليات تقييد وإنكار لحقوق الاقليات الذمية ، وكانت أولاً من صنع البشر . ويبدو أن الدافع الأول إلى التفسير المقيّد للحق كان الرغبة في اذلال المعاهدين ، ربما تحت تأثير أفكار العصور القديمة التي كانت تعتبر الضريبة الشخصية سمة من سمات العبودية . وقد غالى الفقهاء المسلمون المتأخرون في رسم ملامحها . فلم يكن لدى الفاتحين المسلمين بالفعل أي سبب لاحتقار الشعوب المغزوة التي كانت تستقبلهم عموماً استقبال المحرّرين . وفوق ذلك كان يُنظر إلى المؤسسة على أنها – بحسب روحها – دعوة لطيفة لغير المسلمين الذين كان عليهم – ما داموا يعيشون بين ظهراني المؤمنين – أن يقتنعوا باعتناق الاسلام بسبب صحة رسالته وكمال مؤسساته . وكانت جميع التقييدات لحريات المعاهدين تقريباً ثمرة تطبيق مغالى فيه لبعض الاحكام ذات الطابع العسكري البحت . ولقد أفرز هذه الاجراءات الاستثنائية نوع من التعصب ثم راح يغتذي بها . وصرف غرور الناس روح الشريعة ، فارتضيت تلك الانتهاكات ثم أقرّها المذهب التشريعي الذي كان سائداً في حقبة معيّنة . ولا ريب في أن بعضاً من الحالات النادرة جداً التي طبّقت فيها الاحكام التقييدية قد سوّغتها اعتبارات تاريخية موضوعية .

وكان الهدف من أول حظر فُرض منع الاقوام المعاهدة من التشبّه بالمسلمين في الملابس والمظهر والتصرّفات العامة . ففي أثناء الفتح كان لهذه الاقوام عادات في التزيّي تختلف عن عادات العرب . وكان همّ المسلمين الاساسي في ذلك الحين أن يميّزوا بين المقاتلين والمدنيين المعاهدين . ولأسباب أمنية صرف حظر على هؤلاء محاكاة العرب الذين كانوا راغبين في مجرّد ألا ترتدي الأقوام الاجنبية « زيّهم » . ونجم عن هذا القرار الشرعي اجراءات تمييزية واضحة حيال المعاهدين من مثل فرض نوع من الزي ،

ووضع الاشارات الفارقة (٨٨) ، وحظر حمل السلاح وركوب الخيل المسرجة ، وضرورة شدّ الخصر بزنار ذي لون معين ، وحلق مقدم الرأس. وقد فرضت هذه الاجراءات بين حين وآخر وبتفاوت في درجة الصرامة تبعاً للظروف . وكان على الذميين من جهة أخرى — وهذا معقول جداً — ألاّ يقدّموا لأعداء الاسلام معلومات ذات طابع عسكري ، أو يؤوا جواسيسهم ، أو يزودوهم بالادلاّء .

وكان من حق الجيوش الفاتحة أن تقيم أعلى ما يمكنها من الابنية للمراقبة العسكرية . وقد استُغلّ هذا الاجراء فيما بعد للاذلال . ففرض على الاقوام التي تشكل الاقليات ألاّ تبني كنيسة أوكنيساً أعلى من مستوى المساجد، ولا أن تبني بيوتاً أرفع من بيوت المسلمين ، بحجة أن « الاسلام يعلو ولا يعلى عليه » . وقد اضطر الفاتحون ، لدوافع أمنية مماثلة — داخلية في ذلك الوقت — إلى اتخاذ ترتيبات معيّنة لمنع تظاهرات محتملة لجماهير ما كانت لتحجم عن التجمع تحت راية الدين ، إذا أخذت البنية الاجتماعية لتلك الحقبة في الحسبان . وقد استغلت هذه الاعتبارات الخاصة بالنظام العام هي أيضاً فيما بعد بقصد الاذلال فحرّم على الذميين أن يتظاهروا بشعائر دينهم، أو يرفعوا الصوت في الكنائس أو بحضرة المسلمين في الاسواق والامكنة العامة.

ولا جدوى من أن نذكر — في محاولة تفسيرية — التقييدات التي قد تكون أصابت تاريخياً المؤسسة الحامية للاقليات على أرض الاسلام ، مع الاشارة إلى أن النظام كان يحمل على صعيد المبادىء حلاً طريفاً وحافلاً بالتسامح لمشكلات « الاجانب » . فالوقائع التاريخية وآراء الفقهاء(٨٩)

---

(٨٨) نقل هذا الاجراء على ما يبدو من الاقاليم المفتوحة التي كانت قد عرفت مثل هذه الاجراءات التمييزية في عهد بيزنطة .

(٨٩) الذين غالباً ما كانوا ، في « القانون الاسلامي » كما في غيره ، العماد المذهبي لسياسة قائمة في وقت من الأوقات .

تختلف اختلافاً ظاهراً حول بعض أهم المشكلات . ولم تكن الممارسة العملية من جهة ثانية تطابق دائماً المذهب المعترف به رسمياً . ويدل عدد بعض القرارات المهينة الصادرة بحق غير المسلمين وتكرّرها على أنها لم تكن ، من جرّاء اطرادها بالذات ، مقبولة ولا مطبقة حقاً من قِبَل الشعب . ومهما يكن من أمر الاسراف في بعض ردود الفعل النادرة أو الاتجاهات التمييزية لبعض التفسيرات القانونية ، فان الشريعة كانت تضمن حماية الاقوام المفتوحة أرضهم وعدم انتهاك حقوقهم وأوضاعهم . ولقد كان الاحترام مع الاختلاف أجمل مظاهر التسامح الاسلامي . وانه لمن الخطأ والظلم الكشف عن تعصب الاسلام بالنظر إلى بعض التجاوزات الطفيفة التي دمغت بين الفينة والفينة تاريخ الدولة الاسلامية(٩٠) . فقد حمل القانون الاسلامي على العكس حلولاً جديدة وسمحة ، في حقبة كان فيها « التعصب بمفهومه الحالي معتبراً في كل مكان من العالم الاقطاعي احدى فضائل الدولة »(٩١) .

وقد تنوع تطبيق نظام حماية الاقليات الذمية ، قياساً بالذات على التغيرات الجغرافية والنفسانية والسياسية والاقتصادية للدولة الاسلامية : بدءاً بجماعة المؤمنين المحدودة المتحلقة حول محمد ، حتى قيام الامبراطورية الشاسعة المهيمنة سياسياً واقتصادياً على أوسع منطقة عرفها التاريخ .

لقد غدا النبي بعد استقراره في المدينة رئيس الدولة . وما لبثت ضرورات التنظيم العام أن أظهرت مشكلات الاندماج بين المسلمين المهاجرين من مكة ، وأهل المدينة الذين استقبلوهم ، واليهود والمشركين الذين كانوا يشكلون في ذلك الحين أقليات ذات شأن . ولم يطرد ذلك المجتمع الاول غير المسلمين من

---

(٩٠) باسل حمصي ، « الجزيات وحماية المسيحيين في الشرق الأوسط ، في القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر » ، بيروت ١٩٥٦ ، ٤٢٠ ص ..

(٩١) فتال ، « وضع ... » ، ص ١٦١ .

رحابه ، فعاشوا فيه محتفظين ، في نطاق كونهم اتباع توحيد ، بدينهم ومؤسساتهم . وكان لا بدّ أن توجّه المعاهدات التي عقدها محمد مع أهل المدينة ، ثم مع بعض أقوام الجزيرة العربية بمن فيهم أهالي نجران المسيحيون، سياسة خلفائه . ومع ذلك ما لبثت الاحداث أن تجاوزت المؤسسة على صعيد الواقع العملي . فقد اضطر النبي نفسه إلى طرد اليهود من المدينة لأنهم حاولوا اغتياله وتواطأوا مع أعدائه . وطرد الخليفة عمر مسيحيي نجران الذين كانوا يرابون خلافاً لاحكام المعاهدة المعقودة بينهم وبين محمد . وان لم تطبق على الدوام فيما بعد مبادىء النظام السمحة بنصها وروحها ، فانه تجدر الملاحظة بأن أحداً لم يكن يزعج اليهود والنصارى في ممارسة عبادتهم ، ولا حدث أن لحق بهم التمييز بصورة منتظمة ، ولا أكرهوا على التخلي عن دينهم لمصلحة الاسلام . والاعمال التي قد تبدو عنيفة في الوقت الحاضر إنما كانت تقررها على ما يظهر المصلحة العليا أكثر مما كان يقررها التعصّب الديني .

ولم يحدث أبداً أن أعيد طرح الضمانة الممنوحة للنقاش بشكل أساسي لأنها كانت صادرة عن عقد مقدّس مفروض أن يتقيّد به كل مسلم . وتغيّرت طرق تنفيذه ، إلا أنها لم تكن تبلغ قط ، وفي أسوأ الظروف ، حجم الاضطهاد المنظم(٩٢). وما أن قنّنت الترتيبات المنظّمة لوضع الأقوام الذمّية ، حتى غدا في وسع رجل دولة محدود الافق أن يجد في مجموع الارشادات المفصّلة والدقيقة ذريعة للحدّ من الحريات المكفولة لغير المسلمين، ولوضعهم في حالة عبودية فعلية . لكن هذه الحالات كانت استثنائية وعابرة.

ويردّ المسلمون على المؤلفين الغربيين الذين يزعمون أن عدداً من المسيحيين واليهود اعتنقوا الاسلام ليجنّبوا سوء المعاملة ويتهربوا من دفع

---

(٩٢) نسجل استثناء واحداً مشهوراً : الاضطهادات التي لحقت باليهود والمسيحيين في حقبة من حكم الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله في مصر ، في بداية القرن الحادي عشر الميلادي. وقد كانت من صنع رجل مريض العقل .

الغرامة المالية ، بأن حركة الدخول في الدين الجديد تجد تفسيرها ، على العكس من ذلك ، في إعجاب المعاهدين بتسامح الخلفاء وبالعدل الاسلامي .

ويظهر أن الاسلام يتراءى أكثر تسامحاً كلما قوي واشتدّ على الصعيدين الداخلي والخارجي . وينمّ نص الآية القرآنية التي تمنع الاكراه على اعتناق الدين(٩٣) عن تأكيد لا يتزعزع . وقوة الأمّة توفّر للمؤمن ألا يخشى اليهودي ولا المسيحي ، وأن يحترم بالتالي شخصهما ودينهما ومؤسساتهما . وقد استوحت الجماعة الاسلامية أثناء الموجة الأولى لانتشارها في الأرض استيحاء كبيراً الترتيبات التحرّرية التي أغدقها النبي وخلفاؤه .وقد أهمل معظم القيود التي جدّت بالتدريج ، ولم يُرجع اليها بشكل منظم إلا تبعاً لظروف خاصة جداً .

ويثبت التاريخ أنه صاحَبَ نظامَ الجزية تسامحٌ رائع حين كان يُطبق بحكمة وذكاء . وينبغي من جهة أخرى الاشارة إلى أن الشعوب الاسلامية بمختلف نزعاتها ، الدينية أو الفلسفية ، قد قاست ما قاساه المعاهدون حين بلغ جو التعصب ذروته(٩٤) ، إن لم تكن قاست أكثر مما قاسوا . وتنقل الكتب مثلاً أن أحد المسلمين لم ينج من القتل على أيدي زمرة تخالفه الرأي إلا بعد أن ادّعى أنه ذمّي .

وبعد الهزات الكبرى التي أصابت الامبراطورية عقب الاجتياحات التي تمت على أيدي الرحّل(٩٥) ، وعقب الاحتكاك العنيف بالغرب خلال الحروب الصليبية ، تغيّرت طبيعة ضمانات الحماية نتيجة للتغيّرات التي طرأت بمجيء العثمانيين على بنية الحكم الاسلامي بالذات . وحلّ اضطهاد

---

(٩٣) البقرة / ٢٥٦ .

(٩٤) هوداس ، « دين الاسلام » ، باريس ، طبعة جديدة ١٩٠٨ ، ٢٨٩ صفحة ، ص٢٢٢ .

(٩٥) من السلاجقة ، ومن المغول بخاصة .

حقيقي ساندته الحماسة الشعبية ببعض الاقليات غير الاسلامية لمساعدتها أعداء الاسلام الذي كان مهدداً في بقائه بالذات حينذاك . وأشهر ضحايا ذلك الاضطهاد جماعات ارمينية المسيحية(٩٦) .

أما على الصعيد القانوني ، فلا يبدو أن التنظيمات الخاصة بالاقليات مؤدية الجزية قد تغيرت بصورة مفاجئة(٩٧) . فقد تبدل النظام عقب اكتهال البنية العامة للمجتمع اكتهالاً بطيئاً . فقد قسّم العثمانيون الكتابيين إلى ثلاث فئات مركزة بشكل قوي : المسيحيون القائلون بطبيعة واحدة للمسيح ، والمسيحيون القائلون بطبيعتين للمسيح ، واليهود . وتمتع البطاركة والحاخامون بصلاحيات متزايدة ، لكن السلطان استطاع هكذا مراقبة الاقليات بشكل أدقّ واحزم عبر رؤسائهم(٩٨) . وبدت الاقوام المعاهدة وكأنها « أمم » شبه مستقلة داخل الامبراطورية ، « في ظل العدالة » ، أو حتى « تحت جناح حماية » السلطان (٩٩) .

ولقد استخدم التدخل الاوروبي في الشؤون الداخلية للامبراطورية الاسلامية ، العثمانية في ذلك الحين ، ذريعة « حماية » الاقليات مؤدية الجزية. وقد يكون من الاطناب أن نعيد كل ما حدث . وبالاختصار ، حصل التجار الايطاليون أو البروفانساليون من المماليك المصريين أو من السلطان التركي

---

(٩٦) من المناسب مع ذلك أن نسجل أن الأرمن ساعدوا جميع المجتاحين الأجانب . فقد ساعدوا أولا الفرنجة الصليبيين ، ثم ساعدوا بصورة خاصة المغول الذين ظنوهم مسيحيين نساطرة .

(٩٧) يبدو أنه بعد سقوط بيزنطة عام ١٤٥٣ قال محمد الثاني لجنماديوس سكولاريوس وقد سمي بطريرك القسطنطينية : « لتطمئن نفساً أيها البطريرك وليحفظك الله ؛ ولتكن صداقتنا عوناً لك كلما احتجت اليها ، ولتتمتع بجميع الامتيازات التي تمتع بها اسلافك من قبل » . انظر فتال ، « وضع ... » ، ص ٣٣٦ .

(٩٨) زنانيري ، « الكنيسة ... » ، ص ٢٣٣ .

(٩٩) زنانيري ، « الكنيسة ... » ، ص ٢٣٣ .

مباشرة ، على امتيازات وضمانات لتجارتهم في الشرق . وعقد فرانسوا الاول ، رغبة منه في التحالف مع الباب العالي لاضعاف المانيا ، معاهدة مع السلطان سليمان الثاني عام ١٣٣٥ م عــرفت بـ « Capitulation » (أي معاهدة حفظ حقوق المسيحيين المقيمين في دار الاسلام) . وضمن هذا التنازل من طرف واحد — لأنه لم يمنح أي مقابل للمسلمين الذين كانوا يقيمون على الأرض المسيحية — عدداً من الامتيازات للرعايا الفرنسيين المقيمين في الامبراطورية العثمانية . وغدت هذه المعاهدة نموذجاً لمعاهدات أخرى لاحقة ومماثلة عقدت بين اسطامبول والقوى الأوروبية .

وقد طالب الغرب(١٠٠) منذ القرن السابع عشر الميلادي بحق الحماية ، لا للاوروبيين المقيمين في دار الاسلام وحدهم ، بل لجميع المسيحيين الشرقيين ، وكأنّ الامر نوع من استمرار لروح الحروب الصليبية . ولم يكن للمبادرة نتائج حقيقية ، لأنها لم تتخذ إلا شكل اعلان من طرف واحد . غير أنه « مع الزمن وضعف تركيا ، تمكنت هذه الحماية من بلوغ بعض الاهداف الدينية ، وحتى السياسية ، كما كان متوقعاً »(١٠١) . وكان لزاماً أن يتكشّف أن عواقبها المحسوسة كانت سياسية بشكل جوهري . ومنذ نهاية القرن الثامن عشر استخدمت أوروبا المزاعم عن الاضطهادات التي كان يتعرض لها المسيحيون لتحقيق مطامعها الامبريالية . وغدا الخليفة مذّاك يقارن بشكل مثير للدهشة بالحبر الاعظم . ولقد جرّ الادعاء الفرنسي مزاعم أخرى مماثلة من قبل الدول الأوروبية ، فطالبت كاترين الثانية عام ١٧٧٤ م بحق حماية الاقليات الارثوذكسية وحصلت عليه .

وأصبح وضع الاقليات غير الاسلامية منذ النصف الأول من القرن

---

(١٠٠) بقيادة فرنسا في عهد لويس الثالث عشر .

(١٠١) حمصي ، « الجزيات ... » ، ص ٢٤٦ .

التاسع عشر مماثلاً ، إن لم يكن على صعيد القانون فعلى صعيد الواقع ، لوضع الاجنبي ، وذلك عن طريق معاهدات الحماية التي أتاحت للغرب أن ينتحل حق رقابة فعلياً على شؤون الامبراطورية ، بضغط من أوروبا — وبخاصة من فرنسا ، ثم من النمسا — التي كانت ترى بحق في تلك المعاهدات وسيلة للتغلغل والنفاذ(١٠٢) . وقد بولغ في امتيازات الاجانب إلى حد أن عدداً من الذميين طلبوا التجنس بجنسيات الدول صاحبة تلك الامتيازات . ومن غير المجدي أن نذكّر في هذا الصدد بالتجاوزات المخزية التي سبّبها التشريع القنصلي . وكان لا بد مع ذلك من أن يبقى النظام قائماً بفضل قوة أوروبا السياسية حتى ظهور معاهدة « مونترو » عام ١٩٢٩ م .

وهكذا استخدم الأوروبيون التنظيمات الاسلامية الاصيلة السمحاء لحماية الاقوام غير المسلمة التي كانت درجات الحكمة في تطبيقها تتفاوت ، وان كانت تطبق بصورة عامة وفاقاً لنص الشريعة القرآنية وروحها ، استخدموها وسيلة للتدخل والهيمنة على دار الاسلام . وقد شوّه صورة تلك التنظيمات تسلسل الاحداث التاريخي والتفسيرات السياسية اللاحقة .وبديهي أنه من الصعب محاولة ادخالها العالم الاسلامي المعاصر من جديد . ومن جهة أخرى ، يحاول المصلحون المتمسكون بصحة العقيدة في هذه الأيام أن يغلّفوا حق المواطنية الكاملة الممنوح للاقليات اليهودية والمسيحية بضمانات قانونية اسلامية بحت . ومهما يكن من أمر ، فقدكان الحل الذي اقترحه الاسلام منذ القرن السابع الميلادي لمشكلة الاقليات تجديداً يلفت الانظار .

الانسان والمؤمن في المدينة

لم يلبث التنزيل الذي تأكد أنه مرشد روحي ونظام خلقي وقانون دنيوي

---

(١٠٢) فتال ، « وضع ... » ، ص ٣٦٦ — ٣٦٧ .

معاً أن شكل حوله كياناً سياسياً واعياً . وفرضت جماعة المؤمنين نفسها بنياناً دقيقاً ومنطقياً لكل مسلم فيه مكانه ومشاركته الحقيقية . ولقد اكتشف المؤمن كيف يحقق ذاته ، عن طريق هذا الاندماج الجماعي ، والتقيد بالشريعة المنزلة في آن معاً . ويتوازن التنظيم الجماعي الذي تفرضه العقيدة الاسلامية بواسطة فردانية تنضوي في منظور أخروي ، لأن كل انسان سيحاسب على أعماله يوم القيامة(١٠٣). وقد نتج عن ادراك « الواجب الوجود » ،والإقرار بوحدانية الله ، والتأكد من امتلاك الحقيقة التي لا حقيقة غيرها قيام مجتمع نظري متضامن أشد التضامن . فالمؤمن مشخص بوصفه جزءاً متمماً لكيان يتجاوزه . والتماسكُ الاجتماعيّ نتيجةٌ لعجز الانسان البديهي عن العيش خارج الجماعة . فهو مضطر على هذا لتوقيع نوع من « عقد جماعي » ليس أبداً نتيجة لارادته الطوعية ، وإنما هو الزام من الله مقبول من جميع الناس .

ولقد أثبت التنزيل برفضه الفصل بين الروحي والزمني أنه دين ونظام اجتماعي وقد يكون من الافتئات على الاسلام أن يُكتفى بوصفه بطريقة لا زمنية(١٠٤) ، أو أن لا ينظر اليه إلا من منظور اجتماعي سياسي . وانه لينبغي ، على العكس من ذلك ، أن يؤخذ بعين الاعتبار الجانبان المرتبطان ارتباطاً وثيقاً ، وان لا يرغب قط في تقدير ما اذا كان أحدهما قد بدا تاريخياً أكثر حظاً من الآخر(١٠٥) . فمن البديهي أن التنزيل والسبيل الذي

---

(١٠٣) انظر شرح الفكرة بالاتجاه المعاكس في وات مونتغمري ، « الاسلام واندماج المجتمع » لندن ، الطبعة الثانية ١٩٦١ ، ٢٩٣ صفحة ، ص ١٥٧ وما بعدها .

(١٠٤) لويس غارديه ، « الاسلام ديناً ومجتمعاً » ، باريس ١٩٦٠ ، ٤٩٦ صفحة ، ص٢٧٢.

(١٠٥) كما فعل مثلا ستانلي لاين – بول في « دراسات في مسجد » ، بيروت ١٩٦٦ ، ٢٨٨ صفحة ، ص ١٠١ .

ظَـنّ امكان استخدامه فيه ، قد طبعا المجتمع بعمق ، على الرغم من أن الدين والنظام السياسي الاسلامي لم يكونا متلازمين بشكل مطلق . ولقد تنوع التعبير عن الحريات الجوهرية تبعاً للتطور المذهبي . ومع ذلك يبدو أن دعامتين أساسيتين قد صمدتا على مرّ الزمن رغم كل العقبات : العدل والمساواة، وهما قيمتان اسلاميتان في أساسهما . والاسلام لا يعترف بارستقراطية غير ارستقراطية التقوى . وإذا كان قد ظهر مع نمو الامبراطورية تميّز اجتماعي لم يكن من الممكن تجنبه ، تميّز فصل على الصعيد المادي بين المحاربين العرب والاقوام المفتوحة بلادها والداخلة حديثاً في الاسلام ، وبين أصحاب الاراضي و « زبائنهم » ، وبين المتعلمين والعاملين في الأرض ، فان هذه الطبقية لم تؤسس قط ، بل إنها لم تصبح مشروعة في يوم من الأيام. فاقطاعية الارض وارستقراطية النسب وبرجوازية المال مفاهيم غريبة عن الفلسفة السياسية الاسلامية . وهذا هو على ما يظهر سبب تمكن الشعوب الداخلة حديثاً في الاسلام – كالفرس مثلاً – من فرض أنظمة حكمها وادارتها ، وبقاء أفرادها على رأس تلك الأنظمة ، وربما السبب كذلك في نجاح العبيد الاجانب في انشاء أسر حاكمة قوية ومتألّقة .

وبتأثير عكسي ، يحمل التضامن الاسلامي بعض التحديدات للحريات الفردية . والقضية هنا قضية مأزق كثير الشيوع ، عنينا التوفيق بين تنظيم مجتمع متجانس متماسك برباط صوفي ومؤسس على فكرة العدل الجماعي ، وبين ضمان حريات المعتقد . فاعتناق الدين يستتبع اندماج الانسان اندماجاً كاملاً في الجماعة . ولما كان المؤمن جزءاً متمّماً لوحدة روحية ، ف يعقل حدوث أي جحد أو ارتداد عن الدين . والفرد الذي قد يصدر عنه مثل ذلك يصبح في وضع « الخارج على القانون »، ويطرد نفسه بنفسه من المجتمع . وفي حين يُنذره القرآن والسنّة بعقاب في الآخرة ، يجعله الفقه مستحقاً لعقوبة الموت إذا كان ارتداده فعّالاً يعرّض سلامة الجماعة للخطر .

ويشير التاريخ إلى أن العالم الاسلامي أظهر أحياناً شيئاً من التعصب . ولا سيما خلال الحقبة التي رافقت انحطاطه . غير أنه بقي بصورة عامة ، أقل تصلباً وشراسة من كل الاديان أو الايديولوجيات . ويوم انتُخب أبو بكر خليفة للنبي خاطب المسلمين بقوله : « أما بعد أيها الناس فاني قد وليت عليكم ولست بخيركم . فان أحسنت فأعينوني ، وإن أسأت فقوّموني. الصدق أمانة ، والكذب خيانة . الضعيف فيكم قوي عندي حتّى أريح عليه حقه إن شاء الله . والقوي فيكم ضعيف عندي حتّى آخذ الحق منه إن شاء الله.. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فان عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم » . وهذا التصريح هام للغاية إذ يحدّد ما يمكن تسميته بـ « الضمانات السياسية » . فهو يرخص بعصيان رئيس الجماعة عصياناً مشروطاً بأن تكون أوامره وتعليماته مخالفة للشريعة المنزلة ، لكنه يحرّم بالمقابل عدم الخضوع للشريعة المنزلة نفسها . ويسوّغ هذه الثنائية أن زعيم الجماعة الاسلامية السياسي لا يملك أية سلطة مذهبية .

ويتوقف سنّ القوانين بموت محمد ، وتبايع الجماعة خليفة له مهمته الوحيدة السهر على تطبيق الاحكام القرآنية تطبيقاً عادلاً ، وعلى دوام المجتمع الاسلامي وازدهاره . ولما كان ضامن الوحدة الاسلامية ، فانه لا يمارس سوى وظيفة مركزية مجردة من كل سلطة تشريعية أو قضائية . ولا يزيد نظرياً عن أنه وكيل « الشريعة » وممثلها ، هذه الشريعة الملزم هو نفسه بالتقيد بها (١٠٦) . وليس له بوصفه خلفاً للنبي أية سلطة روحية حقيقية . فهو منتدب بطريقة غير مباشرة من الشعب ، ويخوّله انتدابه حق السلطة ، لكنه يفرض عليه في الوقت نفسه الشورى . وليست الدولة الإسلامية

---

(١٠٦) روبن ليفي ، « بنية الاسلام الاجتماعية » ، كمبردج ١٩٦٩ ، ٥٣٦ صفحة .

« تيوقراطية »(١٠٧) لأن الحكم هو في نهاية المطاف لله ، ويشغل الخليفة فيها « قائمقامية » الزعيم السياسي . ولدى قيام الاسر الحاكمة وبروز البحث المذهبي الاسلامي ، تمكّنت الخلافة من انتحال صفة جَبْرية في خدمة الدين . ولم يكن تأثير الداخلين الجدد في الدين غريباً بالتأكيد عن هذا التطور. وتوطّدت المؤسسة التي سرعان ما أفرغت من كل امتياز سياسي ، في السنوات السمان كما في العجاف ، لأن السلاطين العثمانيين وأوروبا الإمبريالية كانوا يجدون فيها وسيلة لتحقيق أغراضهم السياسية . ولم يُثر إلغاء الخلافة بصورة مفاجئة بعد الحرب العالمية الاولى أي احتجاج مهما ضؤل شأنه .ولعل اعتبار الغائها دليلاً على « تصدّع الاسلام بوصفه مجتمعاً دنيوياً أن يكون عدم فهم لطبيعة وحدته بالذات »(١٠٨) .

ونادرون هم الزعماء السياسيون المسلمون الذين لا ينشدون في الحقبة المعاصرة نوعاً من الشرعية عن طريق التذكير بالمبادىء الاسلامية . وكثيرة هي الدول الحادثة عن تجزئة الامبراطورية أو الخارجة من الاستعمار الأوروبي التي تبنّت الاسلام قاعدة مؤسسية بشكل قاطع . فعلاوة على المؤسسات السياسية التي ترسّمت الديمقراطيات الأوروبية بدرجات متفاوتة من النجاح ، تبقى المفاهيم الاسلامية الجوهرية الخاصة بحقوق الانسان ودوره في المجتمع حية ناشطة . ولسوف تظل كذلك ، أو على الاقل في حالة كمون وغموض ، في ضمير الشعب . وان التعاليم الخلقية المقنّنة والالزامية التي تتضمنها ، لأكثر إيجابية وفعالية منها في أي نظام آخر . فهي ليست تعبيراً سلبياً عن عاطفة جيّاشة ، بل التزام شخصي فاعل . ولا يقصّر الخُلُق في

(١٠٧) حتّى ولو نعتت هذه التيوقراطية بأنها « علمانية ونصيرة المساواة » . انظر غارديه ، « الاسلام ... » ، ص ٢٨٦ . ونحيل هنا على مفهوم النظرية الغربية السائد ، وفيها أن التيوقراطية » تعني في الحقيقة « حكم الكهنوت » .

(١٠٨) غارديه ، « الاسلام ... » ، ص ٢٨٥ .

الاستنجاد بضمير الفرد وعقله ، ولكن العمل الايثاري الالزامي يفوق ولا ريب الشعور الانساني بمعناه الاحساني الضيق . وتتردد في هذه الصيغة الخلقية الملتزمة نبرات انصاف رائعة . وتتمثل الجماعة الاسلامية كياناً متوازناً ليس الفرد فيه غاية بذاته وحسب ، وإنما هو أيضاً جزء من مجتمع يشكل كلاً متلاحماً .

ويتضاعف ترسّخ الاسلام ديناً عالمي النزعة بالمصير الابدي الذي يخصّ به الانسان ، وبمفهومه لإله واحد ينظم سير العالم . فوحدانية الله تستتبع عالماً واحداً وحقيقة واحدة وشريعة واحدة . وباب الانخراط في المجتمع مفتوح أمام جميع الناس بلا حصر ،ويؤمّن التصديق بالرسالات التوحيدية السابقة وتقبّلها نوعاً من الاعتراف بالمؤمنين بها . وإذا عدنا بالتاريخ إلى الوراء تبيّن لنا أن حدة السخط على المشركين لم تستهدف غير وثنيي الجزيرة العربية الذين أظهروا عداوة خاصة للجماعة الاسلامية في بداية تكوّنها .

ويحلو للمذهب الحديث الاعتراف بأن تنوّع الشعوب مطابق للمشيئة الإلهية ولا يتعارض قط مع مبدأ وحدة الوجود ، لأن المجتمعات المختلفة تتلاقى جميعاً ، بسبب حاجتها الطبيعية إلى الترابط فيما بينها ، في كيان متناسق على المستوى الكوني الشامل . ولا يكتفي الاسلام بشكل جماعي ، والمسلم بشكل شخصي ، بأن يكونا « متسامحين » بل يحترمان كذلك تعدد الامم بوصفه تعبيراً عن الحكمة الالهية : « لكم دينكم ولي دين »(١٠٩). والله وحده الذي يحاسب على الكفر .

وقد أمكن أن يتخذ تعبير « التسامح » نفسه طابع التحقير حين ظهر في القاموس الخلقي والسياسي لأوروبا الخارجة من الحروب الدينية . فقد عومل الخصم والهرطيق بـ « تسامح » لسبب أساسي هو عدم امكان شطبه من

---

(١٠٩) الكافرون / ٦ .

الوجود . والتسامح بمعناه الأحدث يوافق استعداداً فكرياً أو قاعدة سلوك يمتنع المرء معها عن استخدام كل وسيلة قهرية مع الذين لا يشاطرونه قناعات مماثلة لقناعاته . وهو ليس لامبالاة ما دام لا يتضمّن استنكافاً عن ابداء الآراء أو الدفاع عنها دون عنف . ويعبّر كذلك عن احترام لفكرة تعتبر ، بالرغم من استهجانها ، مساهمة في الحقيقة الكلية . وبهذا المعنى لا بد من الاعتراف بأن الاسلام كان متسامحاً على الصعيد الديني ، بل على أكثر من ذلك ، لأنه يحترم معتنقي الرسالات الالهية السابقة ويحميهم . وأخيراً ، وعلى الرغم من الضرورات الاقتصادية والحاجات الادارية ، أظهر الاسلام، من وجهة النظر السياسية التاريخية ، تقديراً رائعاً لأهل الكتاب بقبوله بأن يعيشوا في كنفه . فلقد أبقى على مؤسسات إدارية وكنسية وقضائية لاتتوافق مع الشريعة القرآنية ، ولم يفرض على الذميين بعض المحظورات على الرغم من كونها أوامر إلهية . والتسامح الاسلامي عبارة عن تقدير لغير المسلم وعدل وارادة إلهية . وطابعه الالزامي يضفي عليه بُعداً خاصاً يتيح له أن يبلغ أكرم ما يحمل لفظه من معنى . فهو يستلهم احترام الانسان الذي يعتقد فكرة مخالفة ، ولكنه ليس رضى برأي ينبغي رفضه . والقرآن الذي لا يألو يفضح الاخطاء والتحريفات التي قد يكون أهل الكتاب أدخلوها على كتبهم ، يمنع المؤمنين من سبّ الذين « يشركون مع الله غيره »(١١٠) فالاحترام يستهدف الانسان لا رأيه .

وفي حين كانت الحصرية والتعصب من فضائل الدولة في الغرب المسيحي — وبقيت كذلك لقرون عدة — كان قد سبق للامبراطورية الإسلامية أن تقبّلت جماعات كثيفة من غير المسلمين وحمتهم بمعاهدات لا سبيل إلى انتهاكها . وكان من نتيجة عيش المسلمين والمسيحيين واليهود جنباً إلى جنب أن خلق بينهم جواً من التسامح لم يسبق للعالم الممتد على سواحل البحر الأبيض

(١١٠) « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله » (الانعام / ١٠٨) .

المتوسط أن عرفه قط من قبل . واصالة النظام السياسية — التشريعية صادرة عن طابع الاسلام الخصوصي . فالاقوام الموحدة تعزل نفسها بنفسها عن الحاضرة الاسلامية برفضها الاعتراف بدور محمد النبوي . وبالمقابل يتيح لها مبدأ شخصنة الشريعة الاحتفاظ بمؤسساتها ما دامت لا تضر بمصالح الاسلام وسلامته . وقد تصدّعت بنية النظام شيئاً فشيئاً بفعل التغيّرات النبوية والمؤسسية التي طرأت على الحكم الاسلامي ، وكذلك بفعل وطأة أوروبا الامبريالية وضغوطها . وزال وضع المعاهدين من الوجود بمقدم الازمنة الحديثة . وليس مؤكداً أنه استبدلت به مؤسسة أكثر ملاءمة . فالافكار الحديثة عن الديمقراطية التعددية — وهي طوباوية في الغالب على كل حال — تفي أكثر بالوفاق وتستجيب بشكل أدق للمفاهيم الاخلاقية الجديدة . إلا أنه لا بد أن نلاحظ ، من خلال رؤية واقعية فظّة ، أن مختلف الأنظمة المقترحة لتأمين احترام الأقليات توفّر القليل من الضمانات الفعلية . والتاريخ الحديث الحديث ماثل مع الأسف أمامنا للتذكير بذلك .

وخصائص النظام الاسلامية الخالصة ، والمسافة التي تفصل بين الأزمنة الحديثة والحقبة التي كان مطبقاً فيها بنصه وروحه ، تمنع من تصنيفه في إحدى المقولات التي تحتفظ بها النظرية القانونية الحديثة ، ومن اطلاق حكم تقويمي مطلق ، تبعاً لقواعد الخلقية الدولية المعاصرة الصادرة عن الغرب . ومع ذلك لا يبدو الحل الاسلامي لمشكلة الاقليات حلاً من « العصور الوسطى » أو « العصور القديمة » . وان قبول فرد من الافراد لا يمكن دمجه دمجاً كاملاً في بنى الدولة والمجتمع نظراً لحرية اختياره ، وضمان حمايته عن طريق احترام شخصه والتسامح في معتقده ، ليبدوان فكرة « حديثة » ، بل مثلاً أعلى خالداً . وهما لم يقصرا بالطبع ، وبعد كل افتراض ، في التأثير على نمو الوجدان العالمي والمساهمة في انشاء الحق الدولي .

وعلى الرغم من جميع تقلّبات التاريخ وصروفه ، فقد تمكّنت القاعدة

القرآنية من فرض تسامح قلّما تتقيّد بمثله الأنظمة الاجتماعية حتى في هذه الأيام . فلقد حددت منذ القرن السابع الميلادي صفة انسانية للافراد غير المساهمين في الرابط المجتمعي الديني والقانوني . وتمكن الاشارة عن طريق المقابلة بالضد إلى أن مذهب الحق الدولي المعاصر ما يزال يسعى لتحديد « أضأل وضع » للاجانب .

ولا بدّ تقريباً من أن يتخذ التعبير عن الانظمة التي تدعي الخلود ، والوصف النظري للمؤسسات التي لم تتجسّد حقيقة إلا في التأمل المذهبي ، مظهراً بالياً باهتاً في نظر المراقب الاجنبي السيء الاطلاع . وتبقى المسلّمات المستمدة من القرآن صالحة على العكس إلى الابد في نظر المسلم ، لأنه لا يمكن أن يكون في الوحي الالهي أفكار « حديثة » أو « قديمة » ، بل فيه فقط مبادىء صحيحة وعادلة بصورة مطلقة . ونقول بأننا لم نَسعَ إلى اصدار الاحكام ، بل سعينا إلى أن نثبت ببعض المستندات الموجزة أنّ الاسلام قد أكّد بشكل رائع ، وقبل أية حضارة أو دين على ما يبدو ، احترام الانسان في مجتمع يؤمن بالمساواة بحثاً عن أفضل عدالة ممكنة وبتوجيه من شريعة استعلائية . ولا ريب أن القيم التي يعبّر عنها القرآن لا تزال هي هي ، كما لا تزال قادرة على أن تسهم ، حتى في أيامنا هذه ، في بناء عالم أكثر انسانية .

الفصل الخامس

الكون والعوالم

«إن القانون الذي ينتج عنه أن يترك النصر للشعوب المغلوبة هذه الاشياء الكبرى : الحياة ، والحرية ، والشرائع ، والممتلكات ، هو دائماً الدين ... » .

(مونتسكيو)

قسمة العالم

علاوة على أن الاسلام حقيقة إلهية تامّة ومثل أعلى روحي كامل ، وعلاوة على أنه أوجد كياناً سياسياً وتنظيماً اجتماعياً خاصّين به ، فهو شمولية مرتكزة إلى وعي عميق بالتوحيد . وإذ كان دين اليقين الذي وصل بطاقة المؤمنين وارادتهم الواعيتين إلى تنظيم العالم الأرضي ، فانه يبدو وقد كشف عن وجه مزدوج ، وجه الدولية ووجه الحصرية . وتحدّد الصورة التي يقدّمها الدين بدوره عن العالم نظرية معيّنة عن العلاقات الدولية ، سواء في تنظيم السلام أو في حالة الحرب . كما تحدد في التحليل الأخير الانظمة المتعلقة بسير الحروب .

ونتج عن التنزيل والحضارة الناجمة عنه تصوّر من نوع خاص للانسان والمجتمع ، وأسهما في تكوين نظام يُحكم العلاقات بين الشعوب بما جلَباه من نظم طريفة أو نقلاه من مبادىء تمثّلها وروّجها العالم الاسلامي الذي كان في أبان توسّعه . وينبغي وضع هذه النظم والمبادىء في السياق الخاص بالعلاقات العالمية كما يفهمها الاسلام . وللقيام باثبات نظري للغاية نتّخذ مقدّمة أوّلية تخيّلاً مثالياً لعالم اسلامي موحّد متكامل متناغم ، بغض النظر عن الحقائق السياسية التاريخية أو المعاصرة .

ومنذ البداية يُطرح السؤال التالي : هل بالامكان الحديث بصورة

مجرّدة عن « قانون اسلامي دولي » ؟ إن الشريعة الاسلامية قاعدة عمل ، والقانون وصف للاعمال وتحديد لنتائجها . والقاعدة عالمية لأنها تستهدف جميع الاعمال الانسانية . ولا يمكن على هذا تصوُّر « قانون دولي » يكون منفصلاً عن الشريعة الاسلامية الاجمالية ، ومبنياً على مصادر مختلفة ، ومدعوماً بعقوبات خاصة . غير أنه سرعان ما نشأ علم خاص عرف باسم علم « السيرة »(١) مصادره الاساسية القرآن والسنّة . ولم يُقم المذهب التشريعي نظرية عامة في القانون الدولي بوصفه فرعاً خاصاً من المعارف القانونية ، وإنما أقام بالحري بناء نظرياً يقدّم حلولاً لكل حالة مطروحة على بساط البحث والتحليل . وتبعاً للمفهوم الكلاسيكي لا يفترض في العناصر ذات الطبيعة السياسية أو الاجتماعية أن تكون قد أدّت دوراً مصيرياً . وأساساً حق الناس الاسلامي هما الحقيقة والعدل السرمديين اللذين أوحى بهما الله . فلا العرف ولا التقيّد بممارسة العلاقات السياسية والدبلوماسية يؤلفان مصدرين قطعيين للقانون . ويُتصوّر على هذا أنه يختلف كثيراً عن المعنى الحديث للقانون الذي يربط بين الدول . والذي تفرغ فيه هذه الدول المضمون المستقبلي للأنظمة ، وتحدّد معناه على نطاق واسع .

ومن العسير عرض المفهوم الاسلامي عرضاً منتظماً — فيما عدا بعض الاستثناءات — نظراً لأن المصادر والوثائق مفرّقة في المعاهدات العامة(٢) .

---

(١) اكتسب هذا اللفظ معنى خاصاً بسيرة النبي في حروبه ، ثم معنى سيرة الحكومات الاسلامية في القضايا الدولية . انظر محمد حميد الله ، « ادارة الدولة الاسلامية » ، لاهور (اشرف)، الطبعة الخامسة منقحة ومزيدة ١٩٦٨ ، ٣٧٩ صفحة ، ص ١٠ — ١٢ .

(٢) في باب « الجهاد » أو باب « الحدود » على وجه العموم . ولكي نقدم فكرة عن صعوبة البحث نذكر مثلا أن ابن تيمية يعالج في أثناء البحث في « الجهاد » موضوعات الحرب، والعصيان، والصلاة ، والحدود ، والاخلاص ، والايمان بالله ، وحسن معاملة الآخرين ، والصبر ، والصدق ، والاحسان واللطف ، والعفو ، والتمتع بالحياة الدنيا ، والنيات الحسنة ، والتعويض ، وتحريم الخلوة بالمرأة ، وتحريم السفر عليها وحدها مدة يومين ، ومنع الفاسق من اتخاذ خدم من الملاح والمرد الخ ...

زد على ذلك أنه لا وجود بموجب مبدأ وحدة الشريعة لتمييز بين القانون العام والقانون الخاص ، كما هي الحال في المذهب الأوروبي .

والقانون الدولي بمفهومه الوضعي الحديث يفترض مسبقاً الاعتراف بكيانات مستقلة تُعقد معها علاقات على أساس احترام السيادة والمساواة . وإذا كان هدف الاسلام الاخير أن يوسّع إلى ما لا نهاية المجال الجغرافي لتطبيق نظامه القانوني ، فان « القانون الاسلامي » كان سيظهر حينئذ مؤقتاً للغاية . وكان الجمع المحكم بين الروحي والزمني مبطناً بالطموح إلى الشمولية سيستبعد تعايش الدولة الاسلامية مع أنظمة سياسية أخرى ، حتى وإن كان الاسلام يتسامح مع المسيحية واليهودية على الصعيد الديني . وبالمثل كان سيبدو مستحيلاً القبول بسيادات اسلامية مختلفة بوصفها كيانات شرعية . وفكرة « القومية » كانت ستغيب ، لأن الاسلام كان سيمثّل عندها جماعة من المؤمنين ، أكثر مما يمثل مجتمع مواطنين . وما كان غير المسلم ليتكشّف عندئذ عن عدو بقدر ما كان سيكون هدفاً محتملاً للاخضاع للشريعة القرآنية . وإذا كان لا بدّ من أن تكون فكرة الدولة غير المسلمة غريبة عن القانون الاسلامي(٣) ، فانه يصبح بالامكان أن يُستخلص أنه لا وجود لـ « القانون الدولي الاسلامي » وتصوير الكون في الاسلام بسيط ومنطقي للغاية . فمبدأ وحدانية الله والمفهوم العام للنظام الكوني يستتبعان وحدة وجود العالم . ويعلّم القرآن أن الله القدير على كل شيء قد شاء كسر وحدة المجتمع الانساني لخير البشر : « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا »(٤) . وهكذا فان الكون يؤلف كياناً واحداً ،

---

(٣) لويس ميليو ، « مدخل إلى دراسة القانون الاسلامي » ، باريس ١٩٥٣ ، ٨٢٢ صفحة ، ص ٧٧٩ وما بعدها . ومجيد خدوري « النظرية الاسلامية في العلاقات الدولية وأثرها المعاصر » ، لندن ١٩٦٥ ، ٢٢١ صفحة ، ص ٢٤ — ٣٩ .

(٤) الحجرات / ١٣ .

لكنه يبدو من الداخل متعدداً ، وكأنه مجموعة مجتمعات مختلفة خاضعة لشرائع متنوّعة أخبر الله الناس بها عن طريق أنبياء مختارين : « ولكل قوم هادٍ » (٥) . ولم تتقيد الامم دائماً بالشريعةالتي وضعت لها على الرغم من التحذيرات التي تلقتها . وحمل محمد خاتم الانبياء ، آخر رسالة أعدّت لتصحيح الاخطاء أو التحريفات التي ظهرت في الرسالات السابقة واكمال نقل الشريعة الالهية . وهذا المفهوم بنتائجه المثلثة هامّ في سياق العلاقات الدولية.فالوثنيون أو المشركون لم يكونوا نظرياً يستفيدون من النظم المحددة للعلاقات بين الشعوب ، إلا إذا لم يظهروا العداء للاسلام . وكانت تقبل الشعوب القادرة على تسويغ استمدادها معتقداتها من مصادر كتاب سماوي . ويبدو الاعتراف على كل حال واسعاً جداً ، لأنه « إن من أمةٍ إلا خلا فيه نذير »(٦) . والنتيجة الثالثة،وهي أهمها جميعاً في الرؤية الخاصة بالعلاقات بين المجتمعات ، أن الاسلام ترسخ ، بطموحه لحمل الشريعة النهائية واصلاح النظام الكوني ، ايديولوجية عالمية .

وكان على العالم الاسلامي الخاضع لشريعة إلهية صريحة(٧) ذات دعوة عالمية(٨) ، أن يحدد نمط العلاقات التي كان في وسعه عقدها مع الامم المجاورة.ولمّا كان دولة منظمة تنظيماً متيناً وجهازاً ناشراً لمفهوم اجمالي للعالم، فلم يكن بدّ من أن يصطدم وجهاً لوجه بالمسيحية التي كانت تترسّخ هي الاخرى ، على الرغم من تقسيماتها الداخلية ، كياناً سياسياً واجتماعياً ذا طموحات عالمية وامبريالية . وهذه الظاهرة من اختصاص التاريخ .

والأرض بالنسبة إلى العقيدة الاسلامية الكلاسيكية مقسومة إلى «دارين » : « دار الاسلام » و « دار الحرب » . وليس هذا المفهوم ذو القطبين نادراً ،

---

(٥) الرعد / ٧ .
(٦) فاطر / ٢٤ .
(٧) كما في اليهودية .
(٨) كما في المسيحية .

ولا هو يتسم بحد ذاته بأهمية خاصة . فالحق أن فكرة الدول بوصفها كيانات سياسية ذات سيادة لم تكن قد برزت في تلك الحقبة . ولم يكن في وسع مجتمع غير اسلامي أن يطالب مبدئياً بالمساواة القانونية ، ولا حتى بالاعتراف الشكلي بوجوده ، قبل أن يبلغ درجة معينة من الحضارة ، أي أن يخلص لفكرة وحدانية الله(٩) ، ويكفّ عن تشكيل خطر على المجتمع الاسلامي . ولا يتضمن هذا المفهوم شيئاً من الغرابة أو الشذوذ . فالمبدأ القائل بأن تستبعد من مجتمع الامم كيانات لا تبدو أنها بلغت بعدُ درجة نمو كافية ، تبعاً لقواعد حضارة معينة ، ظل قائماً حتى القرن العشرين . وبينما كانت معايير التقدير في المذهب الغربي مادية ، ظهر أنها روحية في الرؤية الاسلامية . وبالمقابل فإن الجوانب النظرية الخاصة بالتكوين المفترض لـ « الدارين » ، والمبادىء المنظّمة لصلاتهما المتبادلة تتيح تحديد أسس المفهوم الاسلامي للعلاقات الدولية .

وتأتي « دار الاسلام » في مقابل « دار الحرب » . وإذا نظر إلى التسميتين بحرفيتهما الضيقة تبادر إلى الذهن بنتيجة التحليل الأول أن الارض مقسومة قسمة واضحة لا محيد عنها بين المجتمع الاسلامي والكتلة المؤلفة من غير المؤمنين . كذلك يبدو أن التسميتين توحيان فوق هذا بعلاقات متبادلة مبنية حتماً على العنف . ويدعم هذا الانطباع تعريف متأخر لقسم ثالث « دار الصلح » ، متعلق بنوع خاص بالدول غير الاسلامية التي بينها وبين الاسلام علاقات سلام، أو بالحري بأرض الاقوام المعاهدة التي تدفع الجزية للمسلمين وان تعريفاً دقيقاً يرفع التخليط الذي يجرّه استعمال الالفاظ في أكثر الاحيان ،

---

(٩) انظر غنيمي ، « المفهوم الاسلامي ... » ، ص ١٢٩ – ١٣٠ وص ١٩٧ وما بعدها . فهو يؤكد أن النظرية الاسلامية الكلاسيكية تبدو وهي تطالب بقبول التوحيد دون الالزام باعتناق الاسلام أكثر تسامحاً من مذهب الغرب القديم الذي كان معياره الأوحد للاعتراف اعتناق المسيحية .

ليبدو ضرورياً هنا من أجل فهم سليم للتصوّرات .

الشريعة والسنّة الاسلاميتان قائمتان وملتزم بهما في « دار الاسلام » . والقسم الاكبر من أعضاء الجماعة فيها قد اعتنقوا الدين . ورضيت الأقليات الموحّدة بدفع الجزية ، فهي تتمتع لذلك بالحماية . ولما كانت الشريعة الإلهية هي المطبقة ، فان سلامة جميع أفراد « دار الاسلام » . . مسلميهم والمعاهدين ، مضمونة . فدار الاسلام إذن هي أيضاً « دار السلام » أو « دار العدل » ، ومضمار الحق والنظام والانسجام . ومضمون التسمية الديني ناجم طبعاً عن أن التنزيل يعرض الايمان والشريعة في آن معاً . والتقيد بهما يستتبع حتماً السلام والعدل ، وهذه هي دار الاسلام . فالحقيقة الأولى التي ينبني عليها التعريف ليست على هذا دين السكان ، بل وجود مؤسسات من نوع خاص ، وتطبيق نظم خاصة . والمعيار الناتج بصورة حتمية عن التعريف هو الامان الذي يتمتع به السكان . وهكذا فان دار الاسلام تتميز في مقابل دار الحرب ، بالقوانين المطبقة والثقة التي يستشعرها الافراد . ويكون بلد ما اسلامياً إذا كانت القوانين التي يطبقها اسلامية ، من جهة ، وإذا كان المسلمون و « المعاهدون » للاسلام يتمتعون بالامان وبحرية ممارسة دينهم افرادياً وجماعياً ، من جهة ثانية(١٠) . وإذا كان الحال عكس ذلك فالبلد عدو وينتمي إلى « دار الحرب » ، حتى وان ادعى أنه مسلم ، ومهما يكن دين سكانه . ويقدّم هذا الشرط المزدوج تعريفاً هاماً لأنه يجعل مفهوم الحرب نفسه يبدو في الاسلام بعيد الغور . أضف إلى ذلك أنه مطابق للروح الديني العميق ، حتى حين أمكن أن يرفضه بعض الفقهاء المسلمين ، أو بعض المشتغلين بالاسلاميات من الغربيين ، وان تكذّبه الاحداث التاريخية .

(١٠) غنيمي ، « المفهوم الاسلامي ... » ، ص ١٥٦ ، ومجيد خدوري ، « قانون الامم الاسلامي » ، بلتيمور ١٩٦٦ ، ٣١١ صفحة ، ص ٢١٨ - ٢١٩ .

إن تصور « الدَّور » إذن نظري للغاية ، وقانوني قبل كل شيء . وهكذا يبدو التعريف الجغرافي لـ « مجال الاسلام » وتقسيماته الداخلية بلا أهمية حقيقية ، ما دامت القاعدة القانونية في الاسلام « مشخصنة » لا اقليمية . وسيكون كافياً إذن أن نقوم بعملية وصف مختصرة . يقول معظم المؤلفين المسلمين بأن الحرم القائم حول مكة مخصص للمسلمين دون غيرهم ، ويمثل الحجاز قسماً ثانياً يسمح فيه بالزيارة للموحدين غير المسلمين دون أن يتمكنوا مع ذلك من الاقامة فيه نهائياً . وسائر « دار الاسلام » ، وهو الفئة الأهمّ جغرافياً ، مفتوح دون تحديد لأهل الكتاب المؤهلين للعيش فيه بوصفهم معاهدين ، أو للسفر اليه بوصفهم أجانب مزودين بجواز مرور . والتقسيمات الجغرافية الداخلية ، وهي على الاخص ثمرة التدبير المذهبي ، ونتيجة الاحداث التاريخية أو الاعتبارات النفسانية ، لا تخلّ بشيء من تعريف « دارالاسلام » ، ولا تؤثر على مسلك العلاقات الدولية .

ولا يفترض في « دار الحرب » أن تضمّ كل الدول غير الاسلامية ، بل تستطيع هذه الدول على العكس أن تتمتع – في الواقع أو عن طريق القانون ، وبعض الشروط – بوجود شرعي واستقلال ناجز . وتتميّز دار الحرب بغياب المؤسسات الخاصة باقامة السلام والعدل ، كما تتميّز بعدم التقيّد بالقاعـــدة والروح القرآنيين . والحكم فيها حكم العنف والجهل والاستبداد . وعندها تصبح ممـــاثلة لـ « دار الجور » . ويكتسب لفظ « الحرب »(١١) نفسه في العبارة المستخدمة بوجه عام معنى خاصاً جداً . فهو يدل على حالة تعتبر على ضوء قوانين الاســـلام الدينية والتشريعية موضوعية ، ومن الداخل : حرباً بمعنى الفوضوية والتوتر وعدم التوازن . وتقابل « دار الحرب » « دار الاسلام » بمؤسساتها الخاصة ، لكن ليس

(١١) « الحرب » في مقابل « الجهاد » .

هناك ما يستدعي مسبقاً أن يكون حتماً على المسلم أن يشن عليها الحــرب لفرض الاسلام . وتعبّر قسمة العالم ذات القطبين عن صراع بين نظامين متعاديين بطبيعتهما ، فتضع العدل في مقابل الجور ، والخير في مقابل الشر . والقانون المطبق في « دار الحرب » يبيح الاضطهاد والعنف والطغيان والقهر الديني ، ويبيح كذلك الربا والميسر والخمر وكل النشاطات الاخرى التي تستوجب العقاب بحسب النظام والخلقية الاسلاميين. ويقرن مثل هذا المجتمع إلى « دار الحرب » ، حتى وان انتسب زعماؤه إلى الاسلام .

وتؤلف نوعية القوانين المنظمة للمجتمع المعيار الأول للتعريف ، ويتصل المعيار الثاني بسلامة المؤمنين . وكل الاقاليم التي لا يستطيع فيها المسلم ممارسة دينه جهاراً جزء من « دار الحرب » . من جهة ثانية يضمن الاسلام أيضاً في هذا الصدد سلامة الاقليات الموحّدة التي يحميها . وان اقراراً قطعياً بالاسلام يتضمن الحرية المكفولة لكل انسان بأن يتمكن من اعتناق الدين والقيام بفروض العبادة الناجمة عن هذا الاعتناق ليخرج البلد من « مجال الحرب » ،حتى وان كانت السلطة الحاكمة فيه غير مسلمة .

ويتّصل المعيار الثالث والاخير ،وهو جغرافي الجوهر ،بحقيقة أكثر قابلية للتعريف بشكل محسوس . فالاقاليم المجاورة والمتاخمة لـ « دار الاسلام » التي يمنع وصول المسلمين اليها ، أو التي قد تشن منها الهجمات العسكرية في كل لحظة ، تعتبر في الواقع جزءاً من « دار الحرب » (١٢) .

ويمكن أن تقودنا هذه المرحلة من البحث إلى تسجيل ثلاث خصائص هامة . الأولى أن تعريف « دار الحرب » ، مقيّد بشكل فريد ، لأن شروط التقدير والتصنيف لا تسري إلا إذا اجتمعت بالضرورة . وإذا غاب معيار

---

(١٢) محمد أبو زهرة ، « مفهوم الحرب في الاسلام » ، القاهرة ، ٩١ صفحة ، ص ٤١ وما بعدها .

من المعايير الثلاثة فانه لا يمكن اعتبار الاقليم الذي يؤلف موضوع البحث اقليماً معادياً . زد على ذلك أن قيم التقدير الأولية ، ونوعية القوانين المطبقة وسلامة المؤمن تُظهر أن قسمة العالم وفاقاً للمفهوم الاسلامي ليست جغرافية كما أدّعي في الغرب في أكثر الاحيان(١٣) . ومما لا ريب فيه أن واقع اتخاذها ذريعة من قبل بعض الزعماء السياسيين المسلمين لتسويغ رغبتهم في التوسع قد ساعد على تصديق الفكرة . ولا يقل أهمية عن ذلك أن التمييز الجغرافي لا يطابق بالضرورة التعريف القانوني . وبالفعل « يقسم الاسلام البشرية إلى قسمين كبيرين ، قسم يضم عباد الله الحقيقيين وأبطال الحقيقة ، ويضمّ الآخر اتباع الشر الذين هم أبطال الضلال . ويعلن الاسلام الحرب على كلّ الذين يؤلفون الفئة الثانية »(١٤) . ولما كان ينظر إلى « دار الحرب» هذه النظرة بسبب جور مؤسساتها وما قد يلحق المؤمنين فيها من اضطهاد ، فان امكانات كبيرة للتكيّف والانسجام تبرز دفعة واحدة . ويتحدّد التعايش السلمي في آخر المطاف بتطور « دار الحرب » نفسها . وتنتهي عداوة « دار الاسلام » بانتهاء الظلم والاضطهاد . ولم يحدث بالطبع ان كان سمو القاعدة القرآنية يوماً موضع شك ، كما لم يشك يوماً في توقّف طموح الاسلام الشمولي . ومع ذلك ، فان بلداً غير اسلامي لا يهدّد مجتمع المؤمنين ، ويكون مزوّداً بمؤسسات تفرض الالتزام بنوع من العدالة وتؤمن الحرية الدينية ، يعتبر خارج « دار الحرب » ، وينبغي بالتالي أن تقام معه علاقات سلمية مبنية على الاستقامة والاعتراف المتبادل . ولا ريب في أنه أمكن أن يختلف التأويل خلال مجرى التاريخ . وكثيراً ما كانت الاختلافات تتوافق على كل حال وتقلّبات القوى السياسية والعسكرية الاسلامية . وكانت تلك

---

(١٣) لامنس ، « الاسلام ... » ، ص ٨٢ و٨٣ من بين صفحات أخرى .

(١٤) أبو الحسن الندوي ، « الاسلام والعالم » ، نقله عن العربية إلى الانكليزية آصف كدوي لاهور (أشرف) ، الطبعة الثانية ١٩٦٧ ، ٢٢٩ صفحة ، ص ١٤٢ .

الاختلافات على الدوام من صنع البشر .

وقد يبدو من غير المجدي من خلال هذه النظرة ذكر الشعبة الثالثة في قسمة العالم : « دار الصلح » أو « دار العهد » . فالواقع أنه يصعب فهم نجاح فئة ثالثة في أن تتركّب بصورة منطقية داخل قسمة الكون إلى شطرين . ولا يبدو تعريف هذه « الدار » على كل حال واضحاً كل الوضوح(١٥) . أضف إلى هذا أن ظهوره متأخر ،وأنه يبدو وقفاً على مذهب فقهي واحد(١٦) غير أن لتحليله أهمية مزدوجة في الحدود التي يسمح فيها بفهم أفضل لمفهوم ثنائية العالم القطبية الاسلامي ، ويتيح البرهان على أن الاسلام يملك امكان اقامة علاقات مع الدول غير الاسلامية من غير اخضاع ولا حرب .

ولمّا كان بالامكان مواجهة « دار للحياد » فلا يخلو من فائدة أن نعدّد خصائصها وأسسها القانونية وأسبابها التاريخية توخياً لفهم النظام فهماً شاملاً . فهناك ثلاثة أمثلة عن الحياد المعترف به رخصت بها النظرية الشرعية الإسلامية وأكدتها الممارسة السياسية : الحبشة والنوبة وقبرص(١٧) . وتستمد خصوصية أوضاع هذه البلاد الثلاثة أصلها على التوالي من موقف ملك الحبشة الخيّر تجاه النبي محمد وأصحابه الأول ، ومن اعتبارات عسكرية كتعذر الوصول بالنسبة إلى النوبة ، ومن المنافسة الدولية بالنسبة إلى قبرص . ولا سبيل إلى انكار أن هناك عوامل نفسانية وعملية وعسكرية ودبلوماسية كان لها دورها ،

---

(١٥) هل تضم الكتابيين الذين عقدوا معاهدة تبعية وارتضوا دفع الجزية ؟ وهل يتعلق الامر بأقاليم أو بدول تقيم علاقات سلمية مع الاسلام ، أم أن التسمية تشملها جميعاً ؟

(١٦) المذهب الشافعي .

(١٧) خدوري ، « الحرب ... » ، ص ٢٥٢ – ٢٦٧ . وينبغي فوق هذا أن تلتزم الدول المتمتعة بالحياد بعدم الاعتداء على الاسلام . ومن المؤسف أنه لا يبدو أن الحال كانت كذلك مع الحبشة .

لكنه لا ينكر كذلك أن المبادىء التشريعية الجوهرية كانت قد احترمت على ما يبدو .

لقد أنزلت الحبشة منزلة خاصة وجنّبت الحرب الاسلامية ، لأنها وقفت من جهة منذ الأيام الأولى في وجه اضطهاد المؤمنين بتقديمها الملجأ للمسلمين المهاجرين من مكة ، ولأن ملكها اعترف من جهة ثانية بالشريعة القرآنية وبنبوة محمد . وكان الهدف الاساسي من المعاهدة التي ربطت النوبة بالامبراطورية الاسلامية وضع حد لعداوة متبادلة مستمرة . وتبدو هذه المعاهدة وكأنها وثيقة بين دولتين تعترف فيها كل منهما بأن الاخرى مساوية لها ، وقد اتخذت بنودها طابعاً تجارياً بصورة أساسية . إلا أن أحد أحكامها يستحق الذكر لأنه يتعلق بحرية المعتقد والعبادة(١٨) . وأما جزيرة قبرص فلم تكن منتسبة إلى أي من « الدارين » ، وإنما كانت خاضعة لتبعية مزدوجة تجاه بيزنطة والاسلام في وقت واحد . ولقد اعترف القبارصة بشرعية القانون الاسلامي ، وأدّوا الجزية للامويين ردحاً من الزمن .

وهذه الامثلة الثلاثة توضح وتدعم النظرية القائلة بأن قسمة العالم ذات القطبين والعداوة المحتملة التي يبدو أنها تستتبعها لا تستندان إلى معايير جغرافية وإنما تحددها الشروط المشار اليها أعلاه : العدل والسلامة وحرية المعتقد للمسلمين . وهناك أدب متخصص(١٩) يحاول اثبات الفكرة القائلة بأن الحياد تصور غريب عن الاسلام . ويمثل هذا التأكيد خلاصة تحليل مبني مسبقاً على فكرة عداء مستحكم بين المجتمع الاسلامي وسائر العالم . غير أنه ينبغي أن يكون الحياد الحالة الطبيعية للعلاقات ، إذا استندنا إلى التعريفات الكلاسيكية لـ « داري » الاسلام والحرب . ومن جهة أخرى فان

---

(١٨) لقد نص فوق هذا على أن يسمح النوبيون ببناء مسجد في عاصمتهم .

(١٩) انظر على الاخص خدوري ، « الحرب ... » .

القرآن يراعي مقتضى الحال(٢٠) . ولا ريب أن المذهب التقليدي يقدم معلومات قليلة عن الحقوق والواجبات الناتجة عن حالة الحياد دون أن يعطي عنها أي وصف منهجي ، لأن مفهوم الحياد القانوني لم يظهر إلا حديثاً . وقد تكون هناك نظرية اسلامية بحت في انتظار من يكتبها بناء على الاشارات المذهبية المتواضعة ، وبالاستناد إلى الواقع العملي على الاخص (٢١) .

ولقد أثارت مسألة العلاقات بين الاسلام والشعوب غير المسلمة كثيراً من المناقشات المتناقضة . ولم تكن حصيلتها نظرية فقط ، لأنها تقرّر الشرعية المحتملة للنزاعات المسلحة ، وبصورة غير مباشرة ، النظم الخاصة بسير المعارك . ومع أن قسمة العالم ليست وقفاً على الاسلام، فإنه لا مراء في أنها فكرة اسلامية . وقد أمكن الزعم حديثاً(٢٢) بأنها ثمرة تفكير بعض الفقهاء استناداً إلى الأمر الصادر عن محمد إلى المسلمين الأوائل بترك مكة — «أرض الحرب» — والهجرة إلى المدينة «أرض الاسلام» . فلا يكون القرآن ولا السنّة قد أوصيا على هذا بقسمة العالم ، وتكون هجرة المسلمين الأوائل قد ألغت التمييز وأزالت كل سوء تفاهم .

ولا ريب في أن هذه النظرة لا تتوافق وروح الاسلام الحقيقي ، وتزدري المذهب الاسلامي بكليته تقريباً في هذا الشأن . وتبرز المسألة من خلال منظور مختلف ، عملية في الواقع وأكثر أهمية في النهاية . فهل ينبغي حتماً أن تسود العلاقات بين «دار الاسلام» و «دار الحرب» عداوة مستمرة

---

(٢٠) وبصورة خاصة الآية ٩٠ من سورة النساء : «الا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق أو جاءوكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم ، ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم ، فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليه سبيلا» .

(٢١) حميد الله ، «ادارة الدولة ...» ، ص ٢٨٣ وما بعدها . وهو يضع بعض المعالم الهامة في هذا الاتجاه .

(٢٢) البشبيشي ، «العلاقات ...» ، ص ٢٠ .

تتميّز بنزاعات مسلحة تفصل بينها هدنات موقتة(٢٣) ، أم يكون بالامكان أن تظل هذه العلاقات سلميّة بفضل مفهوم نظام العالم ووحدته الوجودية ، والاقرار بالرسالات السماوية السابقة على الاسلام واحترامها ؟ لسوف يكون هذا التساؤل مدار البحث في الفقرة التالية .

الصبر

يوفّر التنزيل للمؤمنين رباطاً روحياً ونفسانياً وقانونياً ذا جوهر ديني . ويتضمن فوق هذا في نظر فقهاء الاسلام الكلاسيكيين الحاجة إلى انشاء دولة اسلامية مستقلّة وقوية تكون بمثابة جهاز لتطبيق القوانين الالهية ، يلزم بها المجتمع بكليته كما يلزم الفرد مسلماً كان أو كتابياً معاهداً . وكان أن حدّد الوجود الضروري لدولة تقوم على دين ذي طموح شمولي وتبشيري نوعاً من فلسفة العلاقات مع العالم الخارجي ظلت قائمة نظرياً حتى زوال الخلافة عام ١٩٢٤ م .

وقد كان تنظيم العلاقات مع الشعوب المجاورة ونوعية تلك العلاقات ، بالنسبة إلى الاسلام كما بالنسبة إلى أية دولة أو نظام آخرين ، مشروطة عملياً بشكل واسع بوضعه الجغرافي وقوته العسكرية اللذين تطوّرا على مر الزمن . ويمكن العثور على أسس « السياسة الخارجية » في التنزيل القرآني نفسه . فلقد كان على الجماعة الاسلامية بوصفها « أمة وسطاً »(٢٤) على الصعيدين الجغرافي والثقافي أن تقيم مع الدول المتاخمة علاقات ودية ما أمكن . وتتجاوز فكرة « الوسط » المفهوم الجغرافي بمعناه المحدد ، وتتخذ معنى أخلاقياً

---

(٢٣) لامنس ، « الاسلام ... » ، ص ٨٢ — ٨٣ ، وخدوري ، « الحرب ... » ، وفكرته تشكل اطروحة الكتاب بالذات .

(٢٤) البقرة / ١٤٣ .

فردياً وجماعياً ، عنينا : الحذر والتوازن والاعتدال(٢٥) . ويدور السؤال مع هذا عما إذا كانت دعوة الاسلام العالمية ، التي قامت على خدمتها دولة كانت الأداة لنشر الدين ، تسمح باقامة تعايش مع الامم المجاورة وبصورة خاصة مع الأنظمة ذات الطموحات العالمية كالاسلام . ولقد بدا أن الاسلام ، بقبوله على الصعيد الديني بالرسالات الالهية السابقة ، قد اعترف على الصعيد السياسي ، وحسب مفهوم العصر للمجتمعات ، بالوجود الشرعي لدول أجنبية . وباختصار ، أرسى القرآن قواعد نهج سلمي في العلاقات ، على مستوى الكوكب تقريباً ، وهو يؤكد أنه كان لكل شعب « نذير » هو المبعوث من عند الله (٢٦) .

وبالرغم من أن القرآن يهاجم اليهود بعنف أحياناً ، ويهاجم المسيحيين بدرجة أقلّ متهماً اياهم بتحريف الكتب السماوية ، فانه لا يعلن تبروءه منهم ، لا كأفراد ولا كجماعات . بل على العكس يبدو أنه يضمن بصراحة شرعية الوجود والحقّ فيه لمختلف المجتمعات(٢٧) . وكان لا بدّ إذن من أن تكون المبادىء التي تسود العلاقات الدولية تحررية منذ البداية ، لأنها ارتضت وجود كيانات « أجنبية » في مجتمع أمم عالمي . وتروي لنا كتب السنّة النبوية أمثلة مختلفة تعزّز التعاليم القرآنية . فحين استقبل محمد مثلاً وفد الطائفة المسيحية بنجران ، لامهم على زعمهم بألوهية المسيح ودعاهم إلى الاسلام . إلا أنه لم يكرههم على ذلك قط ، بل وضع على العكس من ذلك

---

(٢٥) ترجم بلاشير (« امة وسطاً » بـ) « Nation èloignèe des extrèmes »
(أي « امة بعيدة عن النقيضين » . المترجم) .

(٢٦) محمد علي ، « نبي الجزيرة العربية » ، بيروت ، وهو كتاب غير مرقم الصفحات . انظر الصفحة الاخيرة .

(٢٧) « ومن آياته خلق السماوات والارض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ، ان في ذلك لآيات للعالمين » (الروم / ٢٢) .

في تصرفهم مسجد المدينة ليستطيعوا اقامة صلاتهم فيه حسب شعائر دينهم. وعقد معهم معاهدة تجدر الاشارة إلى ثلاثة بنود خاصة من بنودها. فأولاً لم يحدد الاتفاق بزمن. وثانياً بدت الوعود المقطوعة من الدولة الاسلامية الفتية معادلة للتي طلبت أن تقطع لها: يقدم النجرانيون للمسلمين في حال قيام حملة إلى اليمن ألف ثوب وأسلحة ومطايا، ويستضيفون أي مبعوث مسلم ويطعمونه لمدة شهر على الأكثر. وقد تعهد لهم محمد بالمقابل بحمايتهم دولةً وأشخاصاً وحماية ممتلكاتهم وطرق عبادتهم، من غير أن يلزمهم بضريبة العشور أو بالخدمة العسكرية. وأخيراً أن المفاوضات جرت بين قوتين كانت كل منهما تعتبر الأخرى مساوية لها: الأولى نجران، وهي قوة حِرَفيّة، والأخرى المدينة، وهي قوة عسكرية (٢٨).

والمناقشات – على الصعيد القانوني – كثيرة وحادّة أحياناً حول امكان اعتراف الاسلام اعترافاً ناجزاً بالدول الأجنبية. ويزعم بعض المؤلفين غير المسلمين أن البلاد التي تتألف منها «دار الحرب» لا تملك صلاحيات شرعية كافية لجعلها تتمتع حقاً بالقانون الدولي الاسلامي، انها تخضع فقط لأحكامه، لمصلحة بعض الترتيبات ذات الطابع الانساني. ويرى المؤلفون المسلمون المحدثون على العكس من هذا أن الاسلام الذي لم يكتف ولا شك بالتجديد في حقل العلاقات الدولية، قد كان مع ذلك أول نظام قانوني متلاحم يؤكد فكرة الاعتراف الكامل بالكيانات السياسية الخارجية(٢٩)، ويضمن للشعوب الأجنبية الحقوق في زمن السلم كما في زمن الحرب، على قاعدة من موجب مقدّس.

---

(٢٨) ماسينيون، «عهد»، ص ١٥٩، الذي يستشهد على كل حال في هذا الصدد بمؤلف مثل لامنس قلما كانت مواقفه في مصلحة الاسلام.

(٢٩) حميد الله، «ادارة الدولة ...»، ص ٦٨. أما مسألة اقامة العلاقات الدبلوماسية، فأمرها مختلف كما يثبت موقف العربية السعودية مثلا من الاتحاد السوفياتي.

ولا ينطبق المصطلح الحديث انطباقاً حسناً على الوحي الالهي ، ويجعل من الصعب القيام بأي تحليل بقصد المقارنة . وإذا كان النظام الدولي المعاصر يستند إلى تصورات نظرية في المساواة والمبادلة ، فان السؤال يطرح لمعرفة ما اذا كـــان بالامكان توفير هذه الشروط عــــن طريق التشريع الاسلامي التقليدي الذي يستهدف العالمية والشمول . ويجيب المسلمون بالايجاب متذرعين بأن الشريعة الالهية ينبغي أن تقام بالتأكيد في العالم بأسره وبكل السبل الممكنة بما فيها الوسائل السلمية(٣٠) ، بل بهذه الوسائل على الأخص ، لأن الدين لا يمكن أن يفرض بالقوة(٣١) . وفي رأيهم أن التنزيل يؤكد مبدأ القوميات(٣٢) ، ويدعو إلى السلم ، ويطالب بالتقيد تقيداً شديداً بالمواثيق . ومن جهة ثانية ، وعلى الصعيد المذهبي ، فان بنية القانون الدولي بأكملها قد انشئت لتحديد حقوق الدول الأجنبية وواجباتها ، لأن مؤسسي النهج كانوا ينظرون إلى المجتمع الاسلامي ككلّ واحد(٣٣) . ولقد كانت الوساطة والتحكيم وشتى المفاوضات ممارسات منظمة ومعترفاً بها .

وتثبت الطريقة التي كان النبي وخلفاؤه يخاطبون بها ملوك الشعوب غير المسلمة ورؤساءها ، أنهم كانوا يعاملونهم على قاعدة المساواة . والإجراء المعدّ اعداداً محكماً والمنظّم لوضع السفراء والمبعوثين مظهر اضافي من مظاهر ذلك التعامل كان يلحظ في ذلك الزمان ، علاوة على الحصانات ، الاعفاء من الضرائب بشرط المبادلة . وكانت علاقة تبادل مماثلة تؤلف قاعدة قانون تجاري دولي اسلامي . وتشكل هذه الامثلة المختارة من بين كثير غيرها حججاً مقنعة ، ولا سيما إذا أشرنا إلى أن وهم المساواة القانونية

---

(٣٠) العنكبوت / ٤٦ .
(٣١) البقرة / ٢٥٦ .
(٣٢) البقرة / ٦٢ . والحجرات / ١٣ .
(٣٣) حميد الله ، « ادارة الدولة ... » ، ص ٧٢ — ٧٣ .

بين الدول فكرة حديثة لم يسبق أن أبرزها أي نظام قانوني قديم . ويبيّن التاريخ أن السلطات المسلمة كانت مرتبطة بعدد من الموجبات الشرعية الدقيقة في تدبير علاقاتها الخارجية ، دون أن تعدل مع ذلك عن تعميم الاسلام على العالم . وعلى الضد من ذلك،فان الغرب لم يقبل منح الامبراطورية العثمانية حق الناس إلا في منتصف القرن التاسع عشر مع اضافة بعض التحفظات بسبب « انسانيتها البربرية » !

وقد سبق أن أقيمت سفارات في زمن النبي ، بعد اقامة المجتمع الاسلامي في المدينة مباشرة . وكان من أهدافها الخاصة أحياناً عقد هدنة أو صلح ، أو المفاوضة لتبادل الاسرى . وكان عدد من هذه البعثات يهدف أيضاً إلى دعوة الاجنبي إلى اعتناق الاسلام ، ويمكن أن يتخذ بذلك صفة الاشعار بالحرب(٣٤) ، وتكون النتيجة اما نزاعاً مسلحاً ، واما توقيع معاهدة لتأدية الجزية . إلا أنه ينبغي ألا يؤدي تقلّب التاريخ ، والجهل بالوقائع الصحيحة ، وتطور الذهنيات ، إلى نتائج مغلوطة . فقد جرّت حماسة المسلمين الأول البالغة وما نتج عنها من عداء قبائل الجزيرة العربية إلى نزاعات يمكن اعتبارها « رادعة » أو من قبيل الدفاع المشروع عن النفس . ولا غرو في أن فرقة اسلامية — الخوارج — سمحت لنفسها أن تدعي بأنه ينبغي أن يفرض على الكافرين دين الحق ، والشريعة القادرة على استئصال الشر واقامة العدل ، بالقوة بدلاً من النقاش المقنع . ولم يتورعوا في هذا الصدد عن الاستناد إلى آيات قرآنية انتزعوها من سياقها العام . ويدل اختفاء هذا الحزب بوصفه قوة سياسية ، وخمود الأفكار النظرية التي كان ينشرها ، في حين كانت الامبراطورية الاسلامية في ابان توسعها

---

(٣٤) خدوري ، « الحرب ... » ، ص ٢٤٥ . نوضح أن الدعوة تصبح إشعاراً بالحرب إذا أظهر الاجنبي نفسه العداوة للاسلام ، لأنه « لا اكراه في الدين » (البقرة / ٢٥٦) .

ونشاطها العسكري ، على أن الاسلام عرف كيف يقف في وجه المتعصبين حتى الذين كانوا منه وله . وكثيرون هم المؤلفون المسلمون(٣٥) في الحقبة المعاصرة الذين يوضحون أن قاعدة العلاقات بين المسلمين والشعوب الأخرى هي ، حسب روح الاسلام الحقيقي ، السلم . وتكثر على أقلامهم الشواهد القرآنية(٣٦) ، والتفسيرات الفقهية ، والبراهين التاريخية .

وهناك مثالان ، أحدهما فردي والآخر جماعي ، يمكن أن يوضحا « اعتراف » الاسلام بكيانات سياسية خارجية ، عنينا الحماية التي كان في وسع كل أجنبي الافادة منها ، والاجراء المستخدم في تنظيم عقد المعاهدات .

ويؤكد نظام الحماية الممنوحة لغير المسلمين المسافرين داخل أرض أرض الاسلام تأكيداً واضحاً أن العقيدة الاسلامية لم تكن تدعو قط إلى إبادة الكفار . وقد صيغ المبدأ بشكل قانوني منذ ظهور الوحي ، واستمر روحه ماثلاً في العادات السياسية الاسلامية . ولقد أثار دهشة الرحالة الأوروبيين ، كما تشير تقاريرهم ، ولا سيما في القرن الثامن عشر . فـ « الاجنبي » هو غير المؤمن بالاسلام . وإذا كان من رعايا بلد لا يطبق النظام الاسلامي ، فهو اذن من « دار الحرب » ولا بد أن يتمتع بوضع خاص . ولا يمكن اعتباره عدواً ، لأن الحرب تكون حسب المفهوم الاسلامي بين الحكومات لا بين الشعوب . وحتى في زمن الحرب الناشطة بين الاسلام والاقليم الذي هو من رعاياه ، فانه في وسعه دخول دار

---

(٣٥) أبو زهرة ، « مفهوم الحرب ... » ، والبشبيشي ، « العلاقات ... » ، وعلي عامر ، « روح ... » ، وقاطر جفلو ، « الحكمة ... » ، كيلا نذكر سوى عدد محدد .

(٣٦) « وان جنحوا للسلم فاجنح لها » (الانفال / ٦١) . وكذلك : « يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلم لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة ، كذلك كنتم من قبل فمن الله عليكم فتبينوا ، إن الله كان بما تعملون خبيراً » (النساء / ٩٤) .

الاسلام والتنقل فيها والاقامة موقتاً ، هو وأسرته ، دون أن يتعرض للخطر أو الازعاج . والحماية الممنوحة له تجعله يفيد من الاعتراف بشخصيته(٣٧) ، وتكفل له سلامة شخصه وأمواله . وتُنظّم معاملته بتوافق دقيق مع العقيدة القرآنية ، أو حسب بنود معاهد محتملة تربط الاسلام بالبلد الذي هو منه إذا اقتضى الامر . والاساس القانوني للمؤسسة لا ينقصه روح التبشير : « وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ، ذلك بأنهم قوم لا يعلمون »(٣٨) . وعلى صعيد الواقع ، فان الحقوق الممنوحة للاجنبي المتمتع بجواز مرور هي نتيجة نوع العلاقات التي أقامها مع العالم الاسلامي ، أي أنها موقتة وظرفية . وله بالاضافة إلى حماية شخصه وأمواله حق ممارسة دينه ، والبقاء خاضعاً لتشريعه القومي ، والانصراف إلى التجارة في الحدود التي عينّها القانون . ويتوجب عليه بالمقابل أن يحترم الدين الاسلامي ونبيّه ، والاّ يعكر النظام العام ، وأن يغادر البلاد عند انتهاء استئمانه . وإذا حدث أن انتهك بعض قواعد السلوك أو قل ارتكب خطأ جزائياً ، فان الحماية تبقى سارية المفعول ، لكنها لا تعفيه من العقاب الذي نص عليه القانون . وإذا وقع ، بالمقابل ، ضحية أحد المسلمين ، عوقب هذا من رئيس الجماعة أو ممثله ، لأن الحماية مسؤولية الجماعة كما هي مسؤولية جميع المسلمين كل على حدة .

والاجراءات الخاصة بمنح جواز المرور بسيطة للغاية . فإذا كانت نيّة غير المسلم واضحة فانه تكفي التحية ، بل مجرد حركة بسيطة . وتُضمن سلامة الاجنبي الداخل أرض الاسلام على هذا الاساس بصورة ناجزة ، لأن المؤسسة تستمد قوتها الالزامية من الشريعة الالهية . ولا يمكن أن تخضع

---

(٣٧) انه « مستأمن » .

(٣٨) التوبة / ٦ .

للتغيرات المحتملة على الدوام في تشريع البشر . ويصبح الاجنبي ضيفاً مقدّس الضيافة . واذا حدث لسبب قاهر ما يوجب وقف الحماية ، فان المحمي يتمتع بحق مطلق في أن يُقاد بلا عنف إلى حدود الدولة التي هو من رعاياها . والمؤسسة المعتبرة مظهراً حياً للتسامح الاسلامي والضيافة المقدسة هي ، في الواقع ، أكثر من ذلك . فحق أي من الناس في تقديم الملاذ باسم الجماعة بأسرها يمثل بشكل من الاشكال نوعاً من تعبير فردي عن الوقوف في وجه سلطة الرئيس ورابطة المجتمع الديني (٣٩) . ويوضح هذا التعبير أكثر ما يوضح الاحترام الذي يكنّه الاسلام للانسان بكليّته .

ولدى انتهاء مدة جواز المرور التي لا يمكن أن تتخطى السنة ، يعود الاجنبي إلى بلده ، أو يبقى في أرض الاسلام . ويُسمح له في هذه الحال بالعيش بصورة غير محدودة في « دار الاسلام » ، اذ يصبح « ذميّاً » خاضعاً للضريبة ، ومندمجاً في الجماعة البشرية التي يدين بدينها ويتّبع نظمها الاجتماعية . وسرعان ما تبيّن أن المجتمع الاسلامي ، بتنظيماته التي تيسّر إقامة دائمة لمن يرغبون من الأجانب في ترك بلادهم لسبب أو لآخر ، موئل وملاذ ممكنان في كل حين . ويبدو بديهياً من هذا المنظور أن الاسلام « يعترف » من ناحية بحقوق للافراد التابعين لبلاد أجنبية ، وأن تحريم اقامة صداقة مع اليهود والمسيحيين(٤٠) لا يمكن أن يفهم، من ناحية ثانية ، إلا في الحدود التي قد تهدّد فيها هذه الصلة إيمان المسلم أو تعود بالضرر على المجتمع . وعلى كل حال فان القرآن يشير إلى ذلك بوضوح : « يا أيها

---

(٣٩) في وسع المرء كذلك أن يستنتج العكس ، أي أن القضية قضية تعبير فردي عن المسؤولية الجماعية يلزم الرئيس نفسه ويقوي رابطة المجتمع الدينية .

(٤٠) « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء ، بعضهم أولياء بعض ... ». (المائدة/٦١). وتؤكد السيدة « دو زاياس عباسي » أن هذه الآية نزلت بعد السنة الخامسة للهجرة ، وكان اليهود والنصارى قد أظهروا العداء معاً للاسلام .

الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء .... »(٤١) . وليست السنّة وحدها هي التي تثبت هذا ، ولا التاريخ وحده يؤكده ، فهو أيضاً أمر من أوامر التنزيل القرآني . وعلى المسلم بالفعل أن يكون سمحاً مع الغريب الذي لا يظهر له العداوة . وهكذا قامت علاقات دائمة ومثمرة على صعيد العلاقات التجارية كما على صعيد المبادلات الثقافية . وقد ظلت أبواب العالم الاسلامي مشرعة على مصاريعها أمـــام المسافرين والمنفيين والتجار غير المسلمين بغض النظر عن الحال التي كان عليها الوضع الدولي .

ولم تكن المؤسسة تهدف إلى غايات تبشيرية فقط . وإذا كان المسلمون يسعون للتخلص من العزلة والجهل ، فقد راحوا ينهلون من مختلف مناهل المعرفة . وقد أسهموا وهم يلحّون في طلب علاقات الود في إنماء مجتمعهم ، وأحدثوا في الوقت نفسه حركة واسعة عن طريق الاشخاص والافكار كان من شأنها أن شاركت في اخراج حضارة متألقة راحت تنمو خلال العصور التالية وتنبسط فوق ثلاث قارات . وحسب هذا التسلسل في الأفكار ، فان الذين انتقلوا منذ بداية الاسلام إلى البلاد الاجنبية كانوا أكثر من أن يحصوا : تجار طلباً للسلع ، ومثقفون بحثاً عن وثائق للترجمة ، ورحالة تحقيقاً لمسرة شخصية ، ودعاة للدين من حملة كتاب الله الخ ... وتدل الأنظمة التي ظلوا يخضعون لها أن الاسلام يعترف كذلك بصلاح التشريعات الأجنبية . فقد كان على المسلمين وهم يغادرون « دار الاسلام » أن يحترموا ، عن طريق المذهب القانوني والخلق الديني سواء بسواء ، قوانين البلدان التي يقيمون فيها ، وأن يتقيدوا كل التقيّد بشروط جواز المرور الممنوح لهم ، على ألا يؤدي بهم ذلك طبعاً إلى انتهاك مبادىء دينهم . وكانوا يظلون فوق

---

(٤١) المائدة / ٥٧ .

ذلك مقيّدين بالالتزامات التي عقدوها مع الاجانب قبل مغادرتهم الارض الاسلامية .

ولا غرو في أن مؤسسة الحماية كانت موجودة قبل الاسلام . فقد استشعرت جماعات البشر التي اندمجت شعوباً بالحاجة على الدوام لإقامة علاقات سلمية مع جيرانها . غير أننا سنرى المسلمين ينظمونها ، وينشرونها في الامبراطورية بأسرها ، ويضفون عليها قيمة قدسية ، ويسهلون اجراءها ، ويوسعون حقل تطبيقها . وبلغ هذا التطوير حداً جعل الحماية وكأنها أحياناً مؤسسة اسلامية أصيلة . وقد أدت على الصعيد التاريخي دوراً هاماً ، ويسّرت قيام اتصالات فردية مؤقتة ، لكن كثيرة الحدوث ، بين دار الاسلام والخارج . وأتاحت كذلك تبادلاً سلمياً واسعاً في الرجال والافكار والتقنيات والمنتجات . وكانت أخيراً ، بتوفيرها الاماء للاجانب المبعوثين بمهمة من المهمات ، في أساس النشاط الدبلوماسي الذي سرعان ما قام بين الاسلام والبلاد المتاخمة .

وتؤلف المعاهدات المثال الثاني المحسوس الموضح للممارسة الاسلامية للعلاقات الدولية . فقد أعلن صلح الحديبية ، أوّلُ ميثاق « بين دولتين » عُقد بين المسلمين والارستقراطية الملكية ، ميلاد الدولة الاسلامية السياسي بادارة محمد ، وأقرّ في الوقت نفسه على الصعيد الديني ، بالاسلام ديناً تمارسه رسمياً هذه السلطة . وأصبح لزاماً على مجتمع المسلمين مذّاك أن يحدد سياسة علاقاته بالعالم الخارجي .

وكانت المسيرة مماثلة لتلك التي أدّت ، في كل الحقب ، وفي أجزاء مختلفة من العالم ، إلى نمو أجنّة المجتمعات الدولية . فتجاور المؤسسات المتباينة ، والحاجة إلى تعايش المجتمعات المتعادية في أغلب الاحيان ، يخلقان موجبات تتبلور مع الزمن في نظم قانونية . وقد تكون الحوافز اليها المصلحة

المادية ، أو بعض الاعتبارات الاخلاقية ، أو الخوف من العدوان . وقد تتنوع مبادىء تطبيق النظم تبعاً للتطور السياسي والاجتماعي ، سواء في البلد المعنيّ أو في المجتمعات المجاورة ، وتبعاً للمساواة أو لعدم التوازن بين القوى العسكرية ، ولنمو الوعي العام والخاص . وعليه فان إقامة موازنات تاريخية أمر على جانب كبير من الخطورة ، وتصبح المقارنات غير معقولة حين يفصل زمن طويل بين الوقائع المأخوذة في الاعتبار . وبالمقابل فإن القواعد الاساسية التي استلهمها النظام بكامله حريّة بالبقاء . وإنه لمن الملائم أن يتمّ من خلال هذه النظرة تحليل الفلسفة السياسية الاسلامية الخاصة بالمعاهدات والاحلاف .

تعود نوعية المعاهدة إلى المفهوم النظري للعلاقات الدولية ، والتقدير الذي يغدق على الطرف المفاوض ، والتنظيمات القانونية التي تجعل احترام بنود المعاهدة الزامياً . ويحدد التشريع الاسلامي ثلاثة أنماط من المعاهدات ، بحسب موضوع كل منها : معاهدة صلح ، ومعاهدة حماية ، ومعاهدة فدية . والمصادر القانونية لمعاهدات الصلح أو الهدنة هي الاحكام القرآنية والسنّة النبوية .

وسريان مفعول المعاهدات مثلّث الشروط . فبنودها أولاً ينبغي ألا تمسّ بوصايا الاسلام أو تضرّبوحدة المجتمع الاسلامي . ويجب ثانياً أن تتخذ أحكام الاتفاق صيغة مختارة بعناية وايجاز ، وأن تحدد تحديداً قاطعاً حقوق الاطراف المتعاقدة وواجباتها (٤٢) . وقد شكلت المعاهدات التي عقدها النبي نوعاً من قدوة ، أو نموذجاً أمثل . وحتى بعد تطور مضمونها على مر التاريخ الاسلامي(٤٣) ، بقي شكلها هو هو تقريباً . وأخيراً فان

(٤٢) « ولا تتخذوا أيمانكم دخلا بينكم » (النحل / ٩٤) . وانظر كذلك (الأحزاب / ٧٠) .
(٤٣) تطور من المظهر الديني بشكل أساسي في البدء إلى اعتبارات سياسية أكثر مما هي دينية بعد انشاء الامبراطورية الاسلامية .

الشرط الثالث لسريان مفعول المعاهدة وجوب افصاحها عن اتفاق الاطراف الموقّعة اتفاقاً تاماً . وهذا أمر أساسي يثبت أن روح الاسلام التعاقدي لا يعني قط فرض الطموحات الاسلامية من جانب واحد على الجانب الآخر . ومن جهة أخرى فان القرآن يمنح بصراحة غير المسلمين الذين عقد معهم المسلمون حلفاً « براءة من الله ورسوله » ، ويطلب من المسلمين أن يستقيموا لمعاهديهم ما استقام هؤلاء لهم (٤٤) .

ولا يخلو من فائدة أن نستشهد في هذا المقام بعدة آيات من سورة واحدة لبيان مدى قدسية احترام العهد والمعاهدات في التعليم القرآني :

« وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً ان الله يعلم ما تفعلون » .

« ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً تتخذون أيمانكم دَخَلاً بينكم أن تكون أمة هي أربى من أمة ... » .

« ولا تتخذوا أيمانكم دَخَلاً بينكم فتزلّ قدم بعد ثبوتها وتذوقوا السوء بما صددتم عن سبيل الله ولكم عذاب عظيم » .

« ولا تشتروا بعهد الله ثمناً قليلاً إنما عند الله هو خير لكم ان كنتم تعلمون » (٤٥) .

ويختلف رأي المؤلفين المسلمين بشأن مدة سريان مفعول المعاهدات . وجميعهم يزعمون على ما يبدو أن الصلح ينبغي أن يتخذ بالضرورة طابعاً مؤقتاً يتراوح بين سنتين وعشر سنوات ، حسب أقوال الفقهاء . وقد ساهم هذا التحديد الزمني (٤٦ في تصديق الفكرة القائلة بأن الاسلام لم يكن ينظر

---

(٤٤) التوبة / ١ و ٤ و ٧. وانظر كذلك (الانفال /٥٨) و (الممتحنة / ٨ ـ و ٩) .
(٤٥) النحل /٩١ و٩٢ و٩٤ و٩٥ .
(٤٦) المبني على سابقة الحديبية .

إلى علاقاته مع العالم الخارجي الا في قالب عدوان مستمر . غير أنه يجب أن نذكر أن المعاهدات كانت قابلة من ناحية التجديد إلى ما لا نهاية ، وأن عشر سنوات تمثل ، من ناحية ثانية ، مدة من الزمن معقولة ، أثناء حقبة من التغير الكامل في العالم العربي انفتحت على تأليف كيانات سياسية جديدة . ولا مجال للشك في أن يكون بعض الفقهاء المسلمين قد رأوا في هذا التحديد سبيلاً لبسط هيمنة الاسلام ، وهي وسيلة كان من الممكن أن يستغلها الزعماء السياسيون إذا اقتضى الامر . إلا أنه إذا كان المذهب القانوني الكلاسيكي يبدو مجمعاً على تحديد سريان مفعول المعاهدات ، فان التنزيل لم يشر اليه في أي مكان . وكذلك لم تذكره السنّة النبوية(٤٧) . والمسألة هنا على ما يبدو مسألة جدال ذي طابع أكاديمي على الأخص ، جدال لم يعد مطروحاً في ممارسات الدول الفعلية في الوقت الحاضر .

ويبدو على صعيد الممارسة العرفية أخيراً ، أن الاتفاقات المحدّدة المدة بشكل قاطع (٤٨) أقل عدداً وشأناً من التي لم تكن محدّدة . ولم يكن الميثاق الدولي الثاني الذي عقده المجتمع الاسلامي (٤٩) محدّداً قط ، كما لم تكن محددة المعاهدات الكثيرة المعقودة على مر التاريخ حتى انتهاء الخلافة رسمياً(٥٠) . وكانت العلاقات الدبلوماسية قد نمت ولا شك بالتدريج ،

---

(٤٧) جاء عن النبي أنه قال : « أيها المسلمون ستصالحون الروم صلحاً آمناً » .

(٤٨) هدنة السنوات العشر والأشهر العشرة التي منحها السلطان المملوكي بيبرس في نيسان ١٢٧٢ م للفرنجة والجيوش الصليبية التابعة لانكلترا وكانت محاصرة في عكا ، مثلا . انظر رينيه غروسيه ، « ملحمة الحروب الصليبية »، باريس ١٩٥٧ ، ٤٤٠ صفحة ، ص ٤٢٨ — ٤٢٩ .

(٤٩) معاهدة نجران .

(٥٠) على سبيل المثال : صلح عام ١١٨٠ م بين صلاح الدين وملك القدس بودوان الرابع ؛ والمعاهدة التجارية المعقودة عام ١٥٣٥م بين الباب العالي وملك فرنسا ؛ ومعاهدة باريس بين الامبراطورية العثمانية والقوات الأوروبية ؛ وانضمام تركيا العثمانية إلى اتفاقات جنيف ؛ الخ ...

وزاد عدد المعاهدات بصورة طبيعية جداً . والسببان الجوهريان لذلك هما على ما يبدو الصلات المتزايدة مع الغرب المسيحي وتصدّع التجانس في الدولة الاسلامية الذي جرّ إلى اتفاقات وأحلاف قررتها الانتهازية السياسية . غير أن هذه الاتفاقات والاحلاف ما كانت لتعقد دون تحديد زمني ، لو كان الامر أمر شرط جازم وأساسي من شروط الشريعة القرآنية . ومن جهة أخرى فإن سريان مفعول معاهدة ما في الزمن لا يؤثر في شيء على قيمتها .

وعلاوة على معاهدات الجزية المعقودة مع الاقليات الموحّدة المندمجة في قلب الدولة الاسلامية ، وهي معاهدات كانت تلزم المجتمع الاسلامي بأسره، بينما كان كل ذميّ مسؤولاً بمفرده عن الالتزام بأحكامها ،متخذة بذلك طابع الضمانات الدستورية ، كانت هناك فئة ثالثة من الاتفاقات ذات أهداف أكثر خصوصية ، مثل افتداء الأسرى(٥١) ، وعقد الهدنة المؤقتة ، وتسليم الحصون واخلائها . وهناك معاهدات أخرى ذات غايات انسانية كاخلاء ساحة القتال من الجرحى ، وضمان حرية المرور للحجّاج . وكانت هذه الأنماط المختلفة من المعاهدات تتّخذ طبعاً صفة موقتة للغاية .

وكانت صلاحية التعاقد تعود إلى النبي ، ثم إلى خلفائه بالنسبة إلى الاتفاقات الدولية ، وإلى الامام بالنسبة إلى معاهدات الجزية ، لأنها كانت تتطلب معرفة عميقة بوصايا الدين(٥٢) . ومع ذلك فقد كانت سلطة التعاقد تُفوّض في الغالب إلى القواد العسكريين على أرض المعركة ، أو إلى ممثلين عن الامام . إلا أنها لم تكن تلزم المجتمع الاسلامي إلا بعد تصديقها. وكان من الممكن الغاء الاتفاق إذا لم يتوافق مع وصايا الدين الاساسية ، لكن بشرط قاطع ، هو اشعار الخصم والتقيّد بمهلة معقولة قبل إبطال الالتزام .

---

(٥١) التي سيكون لتنظيمها وتطويرها نتائج هامة في صياغة قانون الحرب الحديث .

(٥٢) البشبيشي ، « العلاقات ... » ، ص ٣٩ وما بعدها .

وتستند القوة الالزامية للمعاهدات إلى قسر ديني يكفل التقيّد بها تقيّداً دقيقاً . فبقدر ما يكون الموجب مقدّساً تكون عقوبة انتهاكه أشد صرامة ، تبعاً للمفهوم الاسلامي للرسالة السماوية . ويكمن أساس كل قيمة خلقية بالفعل في « الميثاق » الذي أنعم به الله على الناس : الرسالات المتتالية والقرآن المنزل على محمد . وينبغي على هذا الاساس أن تكون أول فضائل المؤمن والجماعة احترام العهد. ويؤلف العزم الاكيد على أداء الموجبات المعقودة، والاخلاص، وحسن النية المبادىء الخفيّة لسلوك المسلم ، وقاعدة الفلسفة السياسية للدولة. والله نفسه يقول انه « لا يخلف وعده » ، كما جاء في القرآن .

ويمكن أن تكون المعاهدات تبعاً لموضوعها إما دائمة مع الشعوب المغاوبة والمؤدية للجزية ، وإما هدنات عسكرية موقتة ، وإما اتفاقات من نوع خاص . ويبدو طابعها المفترض أنه موقت نتيجة للتفكير القانوني الكلاسيكي . فليس في القرآن ما ينص عليه بشكل قاطع . فالقدوة النبوية تثبت على العكس أن معاهدة المدينة أول ميثاق أمن دولي جماعي ، وأول تأكيد لمبدأ الحرية الدينية ، لم تكن محددة بزمن . ومهما يكن من أمر ، فان التحديدات التي قال بها المذهب تبدو صادرة عن اعتبارين : الأول أن الاسلام يوصي عند عقد الاتفاقات بحذر شديد متناسب مع الوفاء بالعهد(٥٣)، والثاني أن التحفظ يعود إلى الفكرة المكوّنة عن العالم الخارجي بالذات ، وهو عالم مفترض أنه خطر وعدواني . وفي رأي المذهب الكلاسيكي أن اضفاء قيمة دائمة على المعاهدات قد يناقض مبدأ التضاد الاساسي بين الاسلام و « دار الحرب » . والواقع أن مدة المعاهدة المعقودة بأجل غير

---

(٥٣) في الامكان أن يشار هنا على كل حال إلى أن القانون الدولي الحديث يشترط تحديدات أيضاً. اضف إلى ذلك أنه من السهل التهكم حول مآل المعاهدات والاحلاف «الدائمة » التي عرفها التاريخ الحديث ! .

مسمى تخضع لوفاء غير المسلمين ببنود الاتفاق ، لأن المسلمين مجبرون بحكم دينهم على الالتزام بها بكل دقة طالما التزم الفريق المتعاقد معهم . غير أن مبدأ الطابع المؤقت للمعاهدات ينهار بفعل انتفاء السند التاريخي ، في الحدود التي يُقبل فيها بأن قسمة العالم ذات القطبين والعداوة الدائمة بين الأنظمة الايديولوجية ليستا إلا من قبيل الاثباتات التاريخية أو الوقائعية ، لا من قبيل التسويغ الشرعي على الاطلاق . ولنذكر أخيراً أن الاسلام أعطى على مايبدو بُعداً جديداً لمفهوم التقيد الالزامي بالمعاهدات حين جعل بنودها قسرية بناء على قاعدة دينية حقيقية . ولمّا كان الله طرفاً ثالثاً بالفعل في الاتفاق(٥٤)، فان أي انتهاك ، جماعياً كان أو فردياً ، يمثل تشويهاً لواجب العرفان بنعمته .

لقد عرف الاسلام العنف والحرب بالطبع ، ولكن بدرجة أدنى قليلاً من الدرجة التي عرفتها فيها سائر الأديان والأنظمة الايديولوجية . كما تحقق انتشاره السياسي إلى حدٍ ما بالسيف . وكان الناس ، لا الدين ، السبب الاساسي في ذلك ، إذ المفروض أن الاسلام دين العدل والرحمة (٥٥) ونوعية هذه الرحمة خاصة جداً ، وتتميز عن مبادىء الخلقية الغربية المشبعة بالدين المسيحي . فالرحمة الاسلامية جماعية وفردية على السواء ، وإيجابية أكثر مما هي سلبية . جماعية لأنها لا تبرز فقط بشكل تعاطف أو محبة تجاه شخص واحد ، بل تظهر كذلك لمصلحة الجماعة وبخاصة تجاه الذين يمارسون العدل . وهي فاعلة لأنها تبيح استخدام القوة من أجل اقامة الاخاء والوفاق المتبادل ، وازالة الشر وقهر الظلم . إنها تسوّغ القتال وترخص بالحرب في بعض الظروف . أول ما تكون والفضيلة بالمعنى الاسلامي ملتزمة ودينامية، موجّهة والزامية .

---

(٥٤) « واوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا » (النحل / ٩١) .

(٥٥) « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » (الانبياء / ١٠٧) .

الجهد (*)

لقد جرّت الفكرة المسبّقة المعتمدة اعتماداً شديداً ، والقائلة بأن الإسلام دين حرب ، تعريفاً محقّراً ومستمراً لـ« الجهاد » (**)الاسلامي . وقد يفهم من اللفظة أن المسلمين شُجّعوا على حمل السلاح لفرض الدين بالقوة وإبادة من يرفضون اعتناقه(٥٦) . وأصل لفظ « الجهاد » يعني « الجهد » ، وقد يكون عنيفاً لكنه ليس عسكرياً بشكل خاص على الاطلاق . ويبدو أن الرأي العام الغربي غير المطّلع لم يحفظ منه إلا مفهومه الحربي . والحق أن هناك أسباباً نفسانية وتاريخية تفسر ذلك . أضف إلى هذا أن نزعة غوغائية دفعت بعض المسؤولين السياسيين المسلمين المعاصرين إلى التذرع بـ « الجهاد » بمعناه العسكري الحصري ، ليُخفوا بالضبط الجهد الفكري والإداري الذي كان عليهم تحقيقه .

ولا يمكن فهم المعنى الصحيح للجهاد دون وضع اللفظة في موضعها من البنية الاجمالية للاسلام والفلسفة الاسلامية الخاصة بالعلاقات الدولية . فالجهاد هو بالفعل الوسيلة التي يجب أن تفرض عند الاقتضاء حكم الاسلام – أي السلام والعدل في ظل الشريعة المنزلة – على « دار للحرب » معاندة وعدوانية . والجماعة الاسلامية الخاضعة للشريعة الالهية معادية حتماً للزلل والظلم . وينبغي أن تتجسد هذه المعارضة المتصلبة في جهد ذي طابع متنوع

(*) اعتمد المؤلف على الجذر العربي (ج هـ د) فاستخدم لفظة **effort** ومعناها (الجهد) لأن منه (الجهاد) . (المترجم) .

(**) الحرب المقدسة (**La guerre sainte**) بالفرنسية ، وهو التعبير المألوف مقابل كلمة (الجهاد) . (المترجم) .

(٥٦) راجع بصورة خاصة لامنس ، « الاسلام ... » ، ص ٨٢ وما بعدها ، وكذلك خدوري ، « الحرب» الذي يظهر رأيه من الفروق الدقيقة أكثر مما يظهر رأي لامنس على كل حال .

تقرره وتتحكم به طبيعة الخلل الواجب تقويمه : جهاد الانسان لنوازعه السيئة ، وجهاد خلقي من أجل التقيد بالارشادات القرآنية ، وجهاد للتبشير بالدين بالدعوة السلمية(٥٧) ، وقتال في حرب عادلة « في سبيل الله »(٥٨) لحماية الجماعة وتخليص المسلمين المعزولين من الاضطهاد . وبهذه الشروط يكون « الجهاد » بالفعل وسيلة لفرض « دار الاسلام » التي تفهم على أنها انسجام ونظام وسلام ، سواء من الوجهة الروحية أو الوجهة المادية ، وسواء كان ذلك فردياً أو جماعياً ، ولكن ليست غايته فرض الدين بالقوة . انه على العكس من ذلك يطالب المسلمين مطالبة دقيقة بالتغلب على أهوائهم ورغباتهم . ولا ينبغي أن يكون « التفاني في سبيل الله »(٥٩) سوى السعي للعيش حسب شريعته والجهاد لاحقاق عدله .

ويعتبر الجهاد – العنيف إذا لزم الامر – لفرض النظام والعدالة(٦٠) واجباً أساسياً . ولمّا كان واجباً على المسلمين بالتضامن ، بعكس اركان الاسلام الخمسة التي هي واجبات شخصية ، فانه يُعتبر أحد أهمّ واجبات رئيس الجماعة . ويطابق هذا الطابع الجماعي التعريف الديني للجماعة الاسلامية « التي تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر » ومفهومها السياسي للعلاقات الدولية . والمسلم على المستوى الفردي في « جهاد » دائم متمثل في سعيه الدائب لكبح جماح أثرته ، والعمل بالارشادات السماوية المنزلة . والأمر هنا أمر موجب روحي بينه وبين الله . وحين يدعو الامام المسلمين للدفاع عن الاسلام ، يصبح واجب الجهاد واجباً شخصياً ، ويتبلور على

(٥٧) « ... وجاهدهم به جهاداً كبيراً » (الفرقان / ٥٢) .

(٥٨) البقرة / ١٩٠ .

(٥٩) نستخدم هنا عبارة لابن خلدون في المقدمة .

(٦٠) موضوع سورة « التوبة » الاساسي .

الصعيد البدني والمادي . ومن خلال هذا المنظور وحده يبرز الجانب العسكري البحت .

ويميز الفقهاء المسلمون بين أربعة أنماط من الجهاد : بالقلب ، وباللسان ، وباليد ، وبالسيف(٦١) . فاما الأول ، أي « الجهاد بالقلب » ، فهو النضال الروحي والخلقي الداخلي المفضي إلى انتصار الانسان على ذاته . وهو الأهمّ والأكثر ضرورة واستحقاقاً . و « الجهاد » بالكلام أو بالايماء سعي للدعوة إلى الدين بالسلم والعبرة الاخلاقية الباعثة لغير المسلمين على التقوى . ويلزم المسلم داخل المجتمع بالتدخل لتقويم الخطأ وفرض الخير . ويسهم في التلاحم والتضامن الخلقي الجماعيين . وأخيراً فان « الجهاد بالسيف » هو بالضبط قتال أعداء المجتمع الاسلامي والرؤساء الاجانب الذين يضطهدون المسلمين أو يحدّون من حرية المعتقد لدى رعاياهم . وهو ناجم عن رفض الجور وعن مفهوم دينامي للعدل والرحمة .

لقد انشأت العقيدة الاسلامية نظام تسلسل في القيم . فأكثر أنواع الجهاد استحقاقاً هو في الواقع الجهاد الذي « يقوم به الانسان لكبح رغباته » ، حسبما تفيد السنّة النبوية(٦٢) . وهذا الجهد الشخصي الذي يمارسه الانسان على نفسه هو « الجهاد الاكبر » . فالجهاد المسلح إذن ثانوي نسبياً ولا يمثل إلا أشد مظاهر الجهد بروزاً . ومع ذلك فهو المظهر الوحيد الذي أثار انتباه الغرب بصورة عامة . وهو كذلك الوحيد الذي يدخل باحتشام في اطار العرض الحالي .

وللمسلمين الحق ، في مجال الجهاد المسلح المحدود ، بل من واجبهم أن يشنوا للدفاع عن النفس حروباً صنّفها المذهب القانوني في ستة أنماط

---

(٦١) خدوري ، « الحرب ... » ، ص ٥٦ و٥٧ .

(٦٢) قال النبي لدى عودته من احدى الغزوات : «هاقد عدنا من الجهاد الاصغر إلى الجهاد الأكبر».

مختلفة : مقاتلة أعداء الله ، والرباط ، ومقاتلة المرتدين والباغين ، ومقاتلة العصابات المخلة بالامن العام ، ومقاتلة الذين يرفضون اداء الجزية من الموحّدين . ولسوف نستعرضها باختصار (٦٣) .

فأما أعداء الله فهم أولئك الذين يهددون وجود المجتمع الاسلامي ، والذين يضطهدون المسلمين ، وأخيراً المشركون . وليس في وسع الإسلام والشرك الذي يناصب المسلمين العداء أن يتعايشا . وعلى الوثنيين أن يختاروا بين الاسلام والسيف . ولقد أظهر التاريخ في الواقع أن الاسلام تسامح في أن تقيم بين ظهرانيه ، إلى جانب اليهود والنصارى ، جماعات دينية كانت ، حين هيمن على الامبراطورية ، وكذلك حين بلغت جيوش المسلمين فيما بعد نهر الغانج ، تنتسب إلى « كتاب » .واخيراً فان القتال المفتوح مع المشركين لا يبدو موجهاً إلا إلى عدوانية خاصة بوثنية ضيّقة وبربرية ، وثنية لا تملك أي مفهوم لربوبية عليا . وكان في الواقع محصوراً بمشركي الجزيرة العربية في زمن النبي .

والرباط حسب تعريفه جهاد ، لأن هدفه حماية المجتمع الاسلامي ودفع عدوان الاعداء . وقد اكتسبت هذه الصيغة أهمية في أثناء الهجوم الأوروبي المعاكس .

ويبدو أن الجهاد ضد الارتداد الجماعي يتخذ على الاخص طابع التمارين التطبيقية في معاهد الحقوق . فلا نعرف عنه سوى مثال تاريخي واحد : طموح مسيلمة لدى ادعائه النبوة عقب موت محمد إلى أن يحشد وراءه بعض القبائل التي كانت قد اعتنقت الاسلام حديثاً . لكن الخليفة الأول أبا بكر ما لبث أن أعاد وحدة الجزيرة إلى نصابها . والارتداد الجماعي هو في

---

(٦٣) مسترشدين على الاخص بخدوري ، « الحرب ... » ، ص ٧٤ وما بعدها .

الواقع انشقاق . ويتفق الفقهاء المسلمون على القول بأنه كان ينبغي أن يؤخذ المرتدون المهزومون بأشد مما أخذوا به بسبب رفضهم الدين . وفي وسع رئيس الجماعة ، الامام ، أن يدعو للجهاد ضد المنشقين من المسلمين . وهذا جانب من أصعب جوانب العقيدة وأكثرها اثارة للأخذ والرد . فالاسلام يؤكد في الواقع حق المسلمين على أساس العدل . ويتمتع الافراد الذين يكونون ضحايا وضع جائر ناجم عن عدم تطبيق الشريعة القرآنية – سواء في الواقع أو في الافتراض – بحق التمرّد . وفي موازاة ذلك يوصي القرآن المسلمين بأن يظلّوا متّحدين . وينبغي قمع الاحتجاجات العنيفة والانشقاقات . وإذا كان على أهل الرأي أن يختاروا بين الفوضى والظلم ، بدا أنهم مالوا شيئاً فشيئاً إلى الشق الثاني من الخيار . ويشهد التاريخ على الصعيد العملي أن الجيوش الاسلامية شغلت بالحروب الداخلية أكثر مما شغلت بالقتال مع الخارج. ولقد كان الجهاد المنتصر هو الذي يعتبر في النهاية « جهاداً » .

ويطابق الجهاد الذي يخاض مع الفارّين من الجندية وقطاع الطرق الكبرى الدور التقليدي المسند إلى القوات المسلحة لتأمين السلامة العامة والهدوء في الداخل .

ويصعب وصف الجهاد ضد الموحدين ، لأن الصورة التي خلفها عنه التاريخ إلى حدٍ ما ، والمذهب القانوني بدرجة كبيرة ، لا تتوافق تمام التوافق وروح التنزيل.فأهل الكتاب الذين يقفون في وجه الاسلام والمسلمين يملكون مبدئياً أن يختاروا واحداً من العروض الثلاثة التالية : اعتناق الدين ، أو الجزية ، أو الحرب . ولا يمكن فهم هذا الخيار المثلث إلا بالرجوع إلى المفهوم الاسلامي الاساسي للحرب ، وإلا بالفصل بين المجالين الفردي والجماعي . فالحرب تكون في الواقع بين الشعوب ، وإنما بين الدول .

وفي هذا المستوى يطلب الاسلام من السلطات امكان نشر رسالته الدينية بشكل مفتوح وحرية المعتقد للمواطنين الراغبين في أن يصبحوا مسلمين . وتكون نتيجة الرفض حرباً . وبعد فرض القوة العسكرية يعرض الاسلام، على صعيد الفرد ، الانضمام إلى الدين أو دفع ضريبة ، ضريبة شخصية لا جماعية . وينبغي إذن أن يظهر التحذير على ضوء هذه الرؤية المزدوجة . وإلا لم تكن الحرب جهاداً ولا عادلة ، لأن القرآن نفسه يمنع العدوان منعاً باتاً ويمنع الاكراه في الدين بكل صراحة .

وفيما عدا الافتراضات الستة المقدمة ، يمتنع العنف وتكون الحرب جـــائرة . ويشترك جميع المسلمين في الجهاد بمـــا فيهم النساء والأولاد المدركون . ويشترك بالمقابل في الجانب العسكري منه الرجال البالغون المستقلّون الاصحاء وحدهم . وعلى المحارب علاوة على الاخلاص والطاعة لرئيسه أن تحدوه النيات الحسنة . وهكذا يشترك في جهاد مزدوج : في أرض المعركة حيث يذهب للدفاع عن الدين لا سعياً وراء المغانم ، والشكل الآخر للجهاد هو ، في الوقت نفسه ، في قلبه الذي منه يكبح الغضب والجشع ليجاهد أعداءه برحمة ومروءة .

وعلى هذا فان الجهاد بمعناه الواسع لا يعني حروباً ناشطة ، حتّى حين يفترض في الخصومة أن تكون مستمرة بين المجتمع الاسلامي و « دار الحرب » . وإذا اتخذ الجهاد شكل المعركة الناشطة ، فانه ينبغي حتماً أن يكون حرباً عادلة في سببها وهدفها وتوجيهها . وكثيرة هي الاسانيد في القرآن والسنّة عن الجهاد بمعناه الواسع . ولا يفتأ الادب الاسلامي الحديث يمجّد مزاياه . وعلى الصعيد الخاص بالجهاد بمعناه الضيق ، فان الواجب فيه جماعي حين يشن الاسلام الهجوم ، وفردي حين تهب جيوش المسلمين للدفاع عن الجماعة . وعليه يمكن أن يكون الجهاد هجومياً ودفاعياً في آن

معاً(٦٤) . ولا يؤلف حين يتخذ طابعاً دفاعياً مشكلات مذهبية ، لأنه يتوافق والحق الاساسي في الحفاظ على الذات .

وقد كان الجهاد الدفاعي بالمقابل موضوع مناظرات دينية وتشريعية ، إذ يبدو أنه لا القرآن ولا السنّة النبوية أوصيا به بصورة محددة . ولقد تخيل المؤلفون الكلاسيكيون الراغبون في جعل وجهات نظرهم تتوافق وأحكام الشريعة المقدسة سلسلة تصاعدية من الوصايا الالهية ، فأوصي المسلمون في مرحلة أولى بالصبر والصفح ، ثم تلقوا رخصة بمناضلة المعتدين .وخوّلت الجماعة في مرحلة ثالثة أن تشن المعارك خلال أزمنة معينة من السنة ، وأن تقود الحرب أخيراً بصورة مطلقة في الزمان والمكان (٦٥) . ومفروض في الجهاد أن يبقى ، حتى حين يكون هجومياً ، عقاباً لمن يعصون الله ، ولمن يقفون في وجه اقامة الشريعة المنزلة . ويغدو قتال الكفار الذين يصدّون أمثالهم عن سبيل الله فضيلة تستحق التقدير . ومن شأن هذه النظرة أن تجعل نعت « الهجومي » حافلاً باللطائف المعنوية .

والجهاد المفتوح ، شأنه شأن جهاد الأمر الواقع ، يجعل – وان لم يعلن – اتخاذ جميع التدابير اللازمة لحماية الاسلام مشروعاً . وفي الامكان تخيل أن الغاية من الجهاد محددة بصورة تخييرية ومتعارضة . فهل يهدف في الواقع إلى إخضاع الكافرين أكثر مما يهدف إلى إدخالهم في الدين ؟ ان اخضاعهم ينبغي أن يتيح فيما بعد لشعوب الأمصار المفتوحة أن يختاروا الدين الإسلامي بحرية . وإذا وجب ، على العكس من ذلك ، أن يكون الهدف الرئيسي من العنف اعتناق الدين ، فالجهاد يغدو حينئذٍ عقاباً على الكفر بالذات .

---

(٦٤) ابن تيمية ، « في القانون العام » ، ص ١٣٥ وما بعدها .

(٦٥) غنيمي ، « المفهوم الاسلامي ... » ، ص ١٤٠ وما بعدها .

وتتباين آراء المؤلفين الكلاسيكيين حول هذه النقطة رغم جوهريتها(٦٦). وهناك في الوقت الحاضر اجماع من الاختصاصيين المسلمين . فالانسان لا يملك الحق في الحكم على الكفر ومعاقبته ، وإنما الذي يملك ذلك هو الله . هذا من جهة . ومن جهة أخرى فانه لا يمكن بناء نظرية العلاقات الدولية إلا على المبادىء القرآنية ، لأن الاكراه في الدين محظور حظراً باتاً ، وليس في الامكان أن يكون الهدف من استخدام القوة حمل غير المسلمين على اعتناق الاسلام .

ويتوصل المرء ،وهو يلقي نظرة على أحداث الماضي السحيق ،إلى أن يفهم إلى حد بعيد كيف شاهت صورة الجهاد لدى الرأي العام المسيحي ، وربما كذلك في الوجدان الاسلامي . فلقد كان المسلم ، وهو يستميت في الدفاع عن الدين وعن سبيل الله ، يقدم على إيمانه البرهان العظيم الذي ما بعده برهان . واذا استشهد فهو خالد في جنات النعيم . وهذه الحماسة الدينية التي كان المقاتلون يتحلون بها تندرج ولا ريب بين بعض الاسباب المؤدية إلى سرعة انتشار الاسلام جغرافياً وسياسياً ، هذا الانتشار الذي لم يكن مع ذلك الهدف الرئيسي للجهاد على الاطلاق . ولا يسعى الاسلام إلى الهيمنة السياسية على العالم ، ولا إلى اخضاعه لدينه(٦٧) ؛ بل يدين على الضد من هذا الدمار والعنف الذي لا طائل تحته . وإذ كان يهدف إلى انسجام العالم واقامة السلام بين الناس ، فهو يبيح اللجوء إلى القوة لتقويم العوج وقمع الجور . وليس الهدف النهائي للعنف الحرب بوصفها حرباً ، ولا التوسع الاقليمي للمجتمع ، ولا حتى التبشير بالدين ، وإنما هو نشر السلام في العدل.

---

(٦٦) يميل أبو حنيفة إلى الحل الأول جاعلا معيار تعريف « دار الحرب » الأمان الذين يتمتع به المسلمون ، في حين يقدم الشافعي الرأي الثاني الذي يضفي بالطبع مظهراً أشد عدوانية على نظرية العلاقات الدولية الاسلامية .

(٦٧) « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة » (النحل / ٩٣) .

ويعود إلى العلم السياسي تفسير سرعة التوسع الاسلامي . فالفتح الحربي يسلك سبل الهجرات التقليدية ، ويمكن تحليله كأي ظاهرة تاريخية . وقد زودت حدة الايمان المحاربين بحماسة وروح أسهما بطريقة مباشرة حتماً في انتصاراتهم العسكرية ، وبطريقة غير مباشرة في جعل شعوب البلاد المفتوحة تعتنق الاسلام فيما بعد . فدور الدين في الفتح ينحصر إذن كما يبدو في صعيد نفساني بحت . وقد أمكن أن يتحول النضال الأولي ضد أعداء الاسلام إلى حرب فتوح . ويفسر تطابق الظاهرتين امسّاخ الفكرة . ومع هذا فلا صلة مباشرة بين العقيدة الدينية وبين العدوانية والعنف اللذين أظهرتهما الجيوش الاسلامية أحياناً . وفي وسع المرء أن يحكم على صفاء روح الاسلام إذا نظر إلى الطريقة التي عامل بها النبي وخلفاؤه السكان المدنيين الذين خضعوا لسلطتهم في الأراضي المفتوحة حديثاً . فلقد كانوا يدركون تماماً أنهم لا يملكون سوى حق تطبيق العدل . ومن جهة أخرى فانه إذا كانت الهيمنة السياسية للامبراطورية الاسلامية قد انبسطت عن طريق السلاح بصورة خاصة ، فان الدين الاسلامي قد ذاع وشاع بشكل أساسي بالطرق السلمية . وأن يكون بعض الزعماء المسلمين التالين قد تمكنوا من انتهاك الاحكام القرآنية الجوهرية فذلك لا ينقص شيئاً من قيمتها الالهية والأبدية . وقد لا يبدو هذا التأكيد لائقاً نظراً لبديهيته ، كما أن القانون الاسلامي المعياري المنظور اليه على أنه مثل أعلى ليس نتيجة تقنين لممارسات موجودة . غير أنه يُظهر أن من المناسب تحليل الوقائع والاحداث التاريخية المناقضة للتنزيل بحذر شديد .

وهناك موقفان ذهنيان ، أحدهما موضوعي والآخر ذاتي ، يستحقان الذكر لأنهما أسهما أيضاً في امسّاخ فكرة « الجهاد » . فما كاد الاسلام يستقر ، متأثراً بالمبادىء القرآنية الخلقية الجوهرية ، ومفيداً من الثقافة المرهفة لبعض الشعوب المفتوحة بلادها ، حتى ظهر على أنه مشعل حضارة . ولقد كان

المسلمون على ما يبدو راغبين في نقل ايديولوجيتهم للشعوب المجاورة التي سحقها النظام الاقطاعي الاستبدادي وأرهقها طغيان نظام التسلسل الكهنوتي . والتاريخ يعيد نفسه ، وليس المثل الاسلامي في شنّ الحروب لـ « تحرير » الشعوب من الظلم والعبودية بالمثال الاوحد ؛ يضاف إلى ذلك أن تحريم القرآن العدوان ومنعه القتال دون أسباب وجيهة سوف يحضّان الزعماء المسلمين على تعداد أسباب الحرب العادلة التي يشنونها . وسرعان ما أضفت هذه الخطوة على النزاعات طابع التبادل . وتأكد العنصر الديني للجهاد الاسلامي بصورة خاصة خلال الهجوم المعاكس الاوروبي ، في القرنين العاشر والحادي عشر (الميلاديين) ، الذي توارى خلف المسيحية لإعادة فتح اسبانيا ، ورفع الصليب لاستعادة الاماكن المقدسة في فلسطين .واستخدم الجانب الديني في المسيحية ، كما في الاسلام ، ذريعة وحافزاً للفتح والغزو .

وبقي من المواجهة بين النصرانية والاسلام فكرة الجهاد المبتورة ، ولم يُحتفظ منها بغير طابعها العسكري المحض . وكانت الشؤون السياسية والعسكرية في تلك الحقبة متشابكة بشكل معقّد في الغرب كما في العالم الاسلامي ، ان لم يكن تشابكها في الغرب أشد وأعقد . وكان المسيحي في ذلك الزمان يبحث عن خلاصه بمقارعة المسلم . وحتى قبل ملحمة الحروب الصليبية كان الحبر الاعظم اسكندر الثاني قد منح عام ١٦٠٣ م غفران الخطايا للمسيحيين الذين يناضلون لطرد المسلمين إلى خارج شبه جزيرة ايبريه . وكان الاسلام يؤكد كالنصرانية الظفر بنعيم الآخرة للمقاتلين الذين يسقطون في معارك الجهاد . وفي وسع المرء أن يقيم بعض الموازنات الموضحة نتيجة لأول مواجهة سياسية كبرى بينهما ، ابتداء من القرن الحادي عشر (الميلادي) ،على الرغم من الأحداث المفجعة والدامية التي حدثت من الجانبين ومن حقب التفاهم وشبه الإخاء اللذين امكن نشوؤهما خلال بعض الوقت .

فعلى الصعيد الفردي كان الصليبي ينطلق لذبح الكافر تلبية لنداء أوروبان

الثاني المردد الف مرة : « الله يريد ذلك » . أما بالنسبة إلى المقاتل المسلم فكان عليه أن يتقيد بالموجب الخلقي القاضي بأن تملأ النيات الحسنة إهابه ، وان يكون في حالة « الجهاد الأكبر » ، أي أن يكظم غيظه ويكبح شهوته ليعامل عدوه بشهامة . ومن جهة أخرى ، كان الاسلام يملك مؤسسة حماية للاقليات الموحّدة الواقعة تحت اشرافه السياسي التي لم تتعرض عموماً لأي اضطهاد خاص . وبالمقابل فان « استعادة » اسبانيا لم تنته إلا بطرد آخر « المستعربين » من شبه الجزيرة الايبيرية ، وكان أكثرهم من سكان البلاد الاصليين من نسل من كانوا قد اعتنقوا الاسلام .

وفي فلسطين ، ضم ملوك الصليبيين جميع مسيحيي الشرق في دولة ، دون أن يحاولوا انشاء مؤسسة خاصة بالاقليات الاسلامية ، ولا حتى أن يتخيلوا تعايشاً حقيقياً معها يحمي القرآن على الصعيد القانوني أخيراً رجال الدين(*) ويعلن أن الله يصون معابد غير المسلمين : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً »(٦٨) . وقد أكدت السنّة النبوية هذا وأوضحته بدقة حين حظرت على المقاتلين المساس برجال الدين ، في حين أنهم كان يجب أن يكونوا ، منطقياً ، الاهداف الأولى والرئيسية ، لو كان الحافز إلى الجهاد دينياً ؛ وفي وسعنا أن نذكر من باب التضادّ ، ومن غير أن نسعى لمحاكمة الحضارة الغربية ، أنه بعد عدة قرون أخرج مؤسسو القانون الدولي في أوروبا المسلمين « الكفرة » من دائرة الافادة من قانون الحرب . ومع ذلك تبقى فكرة « الجهاد المقدس » تعبيراً عن تعصب المسلمين الديني . وانه ليصعب بالتأكيد اجتثاث الافكار المسبقة .

(*) أحال المؤلف في حاشية الصفحة ٢٣٨ من كتابه على الآية ١٩١ من البقرة، مع أنه ليس في نصها أي مستند، إلا أن يكون فهم من قوله « ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام » ان المعنيين هم رجال الدين !؟ (المترجم) .

(٦٨) الحج / ٤٠ .

والاسلام هو العودة إلى الوحدة الاولية . والجهاد والعنف والحرب ضرورية مع الذين يعادون العدل والسلم بمعارضتهم الخطط الالهية . فالعدو هو اختلال التوازن وانعدام الانسجام والشر بجميع أشكاله . والانسان يحملها في ذات نفسه ، وهي جماع الميول والاغراءات التي تتعارض ووحدته الشخصية . وإذا استُبطن الجهاد فلا بدّ أن يدفع المسلم إلى نضال مستمر مع ذاته ، ومع الجمود ، ومع انحرافات وسطه الثقافي والاجتماعي ، مهيئاً بذلك « عملية تجديد مادي وفكري وخلقي تسمح بالمطالبة الفعلية بمصير دنيوي أفضل »(٦٩) له ولجماعته وللانسانية كلها . ويُعرب المسلم بجهاده الشخصي عن صفته كانسان، ويؤكد في آن معاً،وهو يروض أثرته ويكبت شهواته ، حق الافراد وواجباتهم في مجتمع خاضع للنظام والاستقامة .

والجهاد دائم لا نهاية له ولا انقطاع . والمسلمون مقتنعون بذلك . فالقرآن يشير اليه بصراحة : « وجاهدوا في الله حق جهاده ، هو اجتباكم... هو سماكم مسلمين »(٧٠) . والخير في صراع ابدي مع الشر ، وتلك ارادة الله . وإذا فهمت « دار الاسلام » على أنها حكم الوحدة والتوازن كانت في مواجهة مستمرة مع « دار الحرب » التي تمثل الفوضى والإفراط . والمسلم ملزم بالاشتراك في الجهاد سواء بشكله الباطني والخلقي أو بمظهره الملموس والمحسوس . والعيش حسب مشيئة الله معناه الجهاد . إلا أن المظهر العسكري البحت للجهاد ثانوي ومتقطع . والسبل إلى جعل العالم كله يُسلم لا تحصى . ولكنها لا تصدر عن رغبة المسلمين،وانما عن الارادة الإلهية(٧١) وليس هناك منذ الأزل سوى حقيقة واحدة صحيحة : وجود الله الواحد .

---

(٦٩) عبد الجليل ، « جوانب ... » ، ص ٧٥ .

(٧٠) الحج / ٧٨ .

(٧١) يونس / ٩٩ — ١٠٠ ، وكذلك (الكهف / ٢٩) .

والقرآن لا يحمل للانسانية رسالة جديدة ، بل يؤكد أنه متمم للرسالات التوحيدية وخاتمها . وكل انسان حر في اعتناق الدين ، ولو حاول المسلم فرضه بالقوة لكان قليل الحشمة ، ولعصى بالتالي ربه . وإذا كان الايمان يجعل منه محباً للقتال ، فان التقيد بالشريعة يحدّ من حماسته وعندها « يتجاوز الركون إلى الله وادراك الواجب الوجود الجهادَ ويجمّلانه » (٧٢)

وتظلّ فكرة الجهاد ماثلة دائماً في الاسلام . فقد أعلن النبي أن « الجهاد باق إلى يوم الدين ». وهذا بديهي لأنه سيكون هناك على الدوام في مجتمع البشر رقيّ عليهم تحقيقه ، وجور تجب محاربته ، واضطهاد تنبغي إزالته . وإذا كان العالم الاسلامي المعاصر يشارك ، وإن مشتّت الصفوف ، في حياة المجتمع الدولي ، فلا ينبغي أن يُرى في ذلك عملية توفيق فقط بين « دار الاسلام » و « دار الحرب »(٧٣) . فلا سبيل إلى اتّفاق الخير والشر ، ولا إلى تعايش النظام والجور . وقد تكون المسألة في الدرجة الأولى ، على الضد من هذا ، مسألة تغيّر في « دار الحرب ». والواقع أن الدول الإسلامية ليست مهدّدة بسبب عقيدتها الدينية كدول اسلامية ، وأن المسلمين المضطهدين لأنهم يقولون : « ربنا الله » هم نادرون على الرغم من كل شيء . وهكذا لا يبقى من سبب لوجود المظهر العسكري للجهاد . ويبقى الجهاد بالقلب واللسان واليد ضرورياً للمحافظة على قيم الاسلام الإنسانية ، ولا غنى عنه في مجهود التنمية الاقتصادية والاجتماعية للعالم الاسلامي . ولسوف تبقى بالتأكيد صورة الجهد المسلّح المجازية التي نمّقها الأدب الاسلامي ، لكنها لا يمكن أن تُقبل بمعناها الحرفي الدقيق . فالسيف في الواقع « يرمز قبل كل شيء إلى سلطان الكلام ، وهو أمر لا بدّ أن يبدو

---

(٧٢) شيون ، « كيف نفهم ... » ، ص ٦٩ .

(٧٣) خدوري ، « الحرب ... » ، ص ٢٦٨ وما بعدها .

بديهياً إلى حد ما على كل حال ، ولا سيما أنه يتعلق بدلالة كثيراً ما تُسند إلى السيف ، وأن هذه الدلالة ليست غريبة أيضاً عن التقليد المسيحي»(٧٤).

العنف

العنف دائم ولا يمكن تجنّبه . ومنذ أن خلق الله الانسان لم تَنِ الخصومات والعدوات من شتى الانواع تمزّق العالم . ويجد لها المذهب الاسلامي الاجتماعي(٧٥) أسباباً رئيسية شتى سواء في طبيعة البشر – الميل الطبيعي إلى العدوان ، وحب القوة والثروة ، والغيرة والتنافس على المصالح – أو في بنية المجتمع : معارضة السلطة المركزية والدفاع عنها . غير أن الحقيقة يجب أن تنتصر على الخطأ ، وأن يتغلب الخير على الشر ، ويمحق العدل الجور . ولا محيد عن الخصومة بين الافراد والجماعات والامم : « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين »(٧٦) . ويشير الله بصراحة إلى أن الناس بعضهم لبعض عدو(٧٧) . ومن المفيد التذكير هنا بأنه إذا لم يكن لهبوط آدم (من الجنة) من تأثير على طبيعة الانسان الجوهرية ، فان له تأثيراً على تنظيم العلاقات الاجتماعية . ولا تشكّل الحرب فقط نوعاً من حتمية ، وإنما هي أيضاً ضرورة أساسية لجعل العالم متناغماً بدفع الناس بعضهم ببعض(٧٨) .

---

(٧٤) رينيه غينون ، « سيف الاسلام » في (الاسلام والغرب) ، من ص ٥٧ إلى ص ٦٤ . ويذكر في هذا الصدد ، ص ٥٩ ، بأن المسيح قال : « ما جئت أحمل السلام بل السيف » .

(٧٥) انظر بصورة خاصة مقدمة ابن خلدون .

(٧٦) هود / ١١٨ .

(٧٧) الاعراف / ٢٤ .

(٧٨) « ... ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين » . (البقرة / ٢٥١) .

والاسلام علاوة على أنه تشريعي بصورة أساسية ، وحي يدرك بحزم وتصميم موضوعية الوقائع . فالمسلم « مسالم » حين يكون متفرغاً وخاضعاً للخطط الالهية ، لكنه ملزم بالتالي بالصمود في وجه الشر ، بما في ذلك استعمال العنف ، من أجل المساهمة في الابقاء على الاسس الحقيقية للبشرية : العدل . والمحبة السلبية التي توصي بها العقيدة المسيحية من يُضرب على خده تصدم ادراك المسلم الذي يراها غير واقعية ولا منطقية ، لأنها منافية للطبيعة . فالعدو في الاساس من يمارس الشر ويفرض الظلم . انه إذن عدو الله وشريعته . وليس في وسعه أن ينتظر بحشمة « حباً » حقيقياً من المسلم . ومن جهة ثانية فانه ليس مسموحاً لهذا الاخير أن « يحب » العدو الذي يبغض الله (٧٩) .

وقد طبعت ديناميكية الدين هذه ، المدعومة بالقناعة بامتلاك الحقيقة المنزلة ، المفهوم الاسلامي للعلاقات الانسانية بشكل مستمر ، وحدّدت بالمقابل إلى درجة كبيرة جداً قواعد سير الحروب . فالرحمة بلا مقابل ، والتعاطف السلبي مع الانسان الشرير هما ، بلا تحفظ ، ظلم للجماعة وتهديد لأمنها ومخالفة للمشيئة الالهية . وهكذا « يلفت الاسلام النظر بميزة الاقتناع الذي لا يتزعزع وبالروح النضالية التي تطبع عقيدته . وهذان المظهران اللذان يكمل أحدهما الآخر ، واللذان يعتبر أحدهما داخلياً ساكناً ، والثاني خارجياً متحركاً ، منبثقان بشكل أساسي عن وعي لـ « الواجب الوجود » ، يجعل الانسان غير معرض للشك من جهة ، ويستبعد الخطأ بعنف من جهة أخرى » (٨٠) .

ويثبت التاريخ أن أياً من الرسالات الالهية أو الايديولوجية الطامحة إلى

---

(٧٩) غلوش ، « دين الاسلام » ، ص ١٠٨ وما بعدها .

(٨٠) شيون ، « كيف نفهم ... » ، ص ٤٩ . (ص ٤٣ من الترجمة العربية بقلمنا) .

تنظيم الامور الدنيوية لم تكن قادرة على الظهور بشكل سلمي خالص ، لأنه كان عليها أن تثبت في وجه الرجعية العنيفة في الوسط الاجتماعي الذي كانت تهدف إلى اصلاحه . وكان على جميع رسل الله أن يلجأوا مدفوعين برسالتهم الالهية ، إلى العنف الذي كان يسوّغ الحرب ويضفي عليها في الوقت عينه طابع الدفاع المشروع . والطريقة التي كانوا يقودون بها الحروب تقدم مثالاً توضيحياً عن الكيفية التي ينبغي أن يقاتل بها الناس لنصرة الخير (٨١) . وتنبثق عن هذه الامثلة ، ولا سيما عن مثال النبي محمد ، ثلاث خصائص تتيح ادراك المفهوم الاسلامي للعلاقات الخارجية بشكل أفضل . وقد تبدو هذه العناصر الثلاثة ، التقوى والقتالية والشهامة(٨٢) ، متناقضة للوهلة الأولى . وهي تكاملية في المنظور الاسلامي . فالتقوى هي الخضوع لله والتمسك الوطيد بشريعته . وتقوم القتالية على حب العدل ، واحترام الحقيقة ، و « التفاني في سبيل الله » . وأخيراً فان الشهامة التي لا تستبعد شيئاً من التصلب تجاه الخونة ، هي تذكير بالرأفة الالهية بالانسان. وإذا كان الكفر في الاساس ظلماً ، فالتنزيل رحمة ، والايمان نعمة .

في الاسلام إذن ولا ريب عنصر مذهبي قتالي للغاية وتقليد تاريخي حربي. غير أن العنف نتيجة مشروعة للعدل بأوسع معانيه . « وسواء كانت المسألة مسألة نظام خارجي واجتماعي أو مسألة نظام داخلي وروحي ، فان الحرب ينبغي كذلك أن تنزع دائماً لإقامة التوازن والانسجام. وهذا معناه أن نهايتها الطبيعية ، وهي في نهاية المطاف سبب وجودها الوحيد ، هي السلام »(٨٣) . ونعود على هذا فنجد تعريفاً للجهاد بالمعنى الذي تفهمه

(٨١) أبو زهرة ، « مفهوم ... » ، ص ١٣ وما بعدها .

(٨٢) شيون ، « كيف نفهم ... » ، ص ١١٧ — ١١٨ .

(٨٣) غينون ، « سيف الاسلام » ، ص ٥٩ .

السنّة الاسلامية . فالاسلام لم يكتف بالتبشير بالتسامح ، بل أكسبه أيضاً قوة القانون(٨٤) . ولا يمكن في الواقع أن يتحقق التبشير ، مهما يكن نشيطاً وصادقاً ، إلا بالقوة ، لأنه قد يتناقض والخطط الالهية ، بوصفه تعبيراً عن الغرور الانساني .

ويبدو أن الآية التي تمنع الاكراه في الدين قد نزلت في المدينة ، في الوقت الذي كان فيه عود الجماعة الاسلامية قد اشتد ولم تعد تخشى اعداءها المباشرين(٨٥) لأنها كانت قد أصبحت القوة العسكرية الرئيسية في الجزيرة العربية . ويكتسب هذا التحديد في الزمن أهمية مؤكدة ، لأنه يفسر ويسوّغ مسبقاً بعض ردود الفعل الصادرة عن الجماعة الاسلامية . فتحريم الاكراه في الدين ليس من شأنه فقط أن يحمي غير المسلمين من افراط في الاخلاص التبشيري لدى المسلمين ، بل يهدف بالحري إلى دفع كل إكراه أو اضطهاد قد يصيب بعض الاتباع من المسلمين المفترضين ، من أفراد المجتمع الاسلامي المعزولين أو الذين يحتمل أن يكونوا من أعضائه . وبهذا المعنى أيضاً ينبغي فهم الأمر الالهي . فلقد كان المجتمع الاسلامي يضع قوّته في خدمة من كانوا يقاسون بسبب دينهم من أتباعه .

ولما كان التنزيل واقعياً بشكل جوهري فهو يتقبّل العنف ويقر شرعية الحرب . إلا أنه لا يسمح بالقتال إلا لقهر الظلم . والترخيص بمباشرة الحرب محفوز بصورة صريحة واضحة ومحدود على الفور . فالحرب ينبغي حتماً أن تعلن بوصفها حماية للذات أو دفاعاً مشروعاً ، كما ينبغي أن يقاد القتال بلياقة وفقاً للتعاليم الالهية . أما العدوان والبدء بالمعارك بلا سبب مقبول فمحظوران : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله

---

(٨٤) « لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي » (البقرة / ٢٥٦) .

(٨٥) البشبيشي ، « العلاقات ... » ، ص ١٨ .

لا يحب المعتدين »(٨٦) . فالعنف ردّ على العنف ، والقوة ردّ على الظلم .

وعلاوة على حماية الجماعة ، فان الظلم والاضطهاد سببان صالحان للترخيص بالقتال . « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله »(٨٧). ويمثل الاكراه أو النفي اللذان يقع ضحيتها المسلمون المعزولون أو الأقليات المقيمة خارج العالم الاسلامي ، « ذريعة للحرب » ، عن طريق نوع من التمثل الاجتماعي أو الجماعي يسهل ادراكه بالعودة إلى المفهوم الاسلامي لـ « الانسان الجماعي » .

ويبدو الإذن على صعيد الصياغة بالذات مفعماً بالتحفظ ، في الحدود التي يفرض فيها شروطاً يصعب جعلها موضوعية . وممن الممكن أن يغدو الإذن الشرعي واجباً خلقياً على الجماعة والمسلمين افرادياً حين تبدو الوقائع واضحة ومسلّماً بها . فلا يمكنهم في الواقع أن يستنكفوا عن ردع جور أو إعادة نظام حسب الخطط الالهية . والامر أحرى إذا كان يتعلق باضطهاد مسلم : « وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل »(٨٨) . وينصبّ الاسلام نفسه مدافعاً لا عن المسلمين وحدهم ، بل عن اتباع الديانات التوحيدية المضطهدين أيضاً . ويطابق هذا النمط من التدخلات المسلّحة ما يعنيه القانون الدولي الأوروبي في القرن التاسع عشر بـ « التدخل الانساني ». ويتعلق الأمر بتوكيد سابق لأوانه لحقوق الانسان الأساسية : الامن ، وضمان الانسان وأمواله ، وتأمين حرية المعتقد . وقد كانت القوة العسكرية الاسلامية خلفيّة هذه الحقوق وضامنتها .

---

(٨٦) البقرة / ١٩٠ . وانظر كذلك الآية ١٩٤ من السورة نفسها .
(٨٧) الحج / ٣٩ – ٤٠ .
(٨٨) البقرة / ١٩١ . تسمح هذه الآية من جهة ثانية بفهم أفضل لبعض الجوانب الانسانية والنفسانية للنزاع الذي يمزق الشرق الأوسط العربي والاسلامي منذ عام ١٩٤٨ م .

وسببا الحرب المشروعان هما الدفاع عن الجماعة وحماية المضطهد بوجه عام . وقد حدّد المذهب بصورة خاصة الدوافع المختلفة التي تبيح للمسلمين حمل السلاح : صون الدين الاسلامي ، وحماية الجماعة الإسلامية والحفاظ عليها وتقويتها ، والتصدي للمساعي الرامية إلى حرف المؤمنين عن دينهم ، والمحافظة على ما أقرته الشرائع الالهية والانسانية ، وحماية النفس، وتقويم الاخطاء المرتكبة بحق الاخوة في الدين والموحدين الذين أدوا الجزية. وأما النزعات الطبيعية إلى العنف ، والتعطش إلى السيطرة ، والرغبة في الثأر ، والمصلحة المادية ، والميل إلى النهب والسلب ، فهي أسباب جائرة وخبيثة . وبكلمة واحدة فان العدوان محظور .

وفكرة « العدوان » في الواقع العملي ذاتية للغاية ويصعب تحديدها . وقد يكون من المناسب اعطاؤها مفهوماً نفسانياً : الاستفزاز أو شنّ الحرب بهدف السيطرة أو فرض مفهوم للعالم أو حتى اغتصاب الأراضي والأموال . والنية حاسمة في الحدود التي يمكن فيها تعريفها . فهي أحياناً صريحة وأخرى مستترة ، وهي حسنة أو سيئة . وقد تخفي تطلّعات مشروعة ، أو ، على العكس من ذلك ، أعمال عنف مميّزة . غير أن الحظر القرآني دقيق ومطلق ، وهو يتصل بمجموع الامكانات ، لأنه ليس شرعيا وحسب ، بل ديني أيضاً . فلا المسلم ولا الجماعة بقادرين على اخفاء نيتها الحقيقية أو رغبتها الحميمة عن الله الذي « يعلم كل شيء ويسمع كل شيء » .

ويحلو للادب الاسلامي أن يذكر ويفسر قرارات النبي محمد حين كان يقود الجماعة الاسلامية الوليدة . ولأن تبدو الافعال والاقوال المتواترة في نظر بعض النقاد مضخّمة ، أو حتى اسطورية ، فذلك لا يهم كثيراً . ولأن تطبع الوجدان الاسلامي الحالي بقوة ، فذلك يمثل « توقعاً خفياً

لتوازن مثالي »(٨٩) يوضح ، إذا ما انعكس ، إيمان المسلمين ، ويندمج في رؤية مستقبلية . وليس من غير المفيد على ما يبدو أن نخصه باشارة سريعة .

لقد أجبرت الضرورات النبي محمداً على تأليف جيش لصدّ الهجمات المعادية وإرسال حملات وقائية من الجيران الخصوم . ولمـــا كان رجلاً مستقيماً ، وسياسياً مرهفاً ، ومخططاً بارعاً ، فقد استشعر ضرورة « ردع » اعداء مجتمعه . وكان عليه قمع غارات السلب والنهب ، وتوفير السلام والأمان على طريق القوافل . وأخيراً كانت القوة المسلحة تبدو في نطاق الحروب القبلية التي كانت تمزّق أوصال الجزيرة العربية ضرورة حيوية كيلا يتجرأ « أعداء الاسلام ويتعرض للخطر وجود الدولة التي كانت في أولى مـــراحل نموها »(٩٠) . وهكذا تكتسب المعارك ، حتى التي كان النبي يبدأ بشنها ، طابع الردّ على الاستفزاز ، أو التدبير الاحترازي لحماية النفس .

والحجة مطابقة للواقع ، فقد كانت الجماعة الناشئة تبدو حقاً في خطر ، لمـــا كان يتهددها على أيـــدي المكيين الذين كانوا يخافون على تـــلاحم مدينتهم وتفوقها ، واليهود الذين كانوا يرفضون أن يروا في محمد المسيح المنتظر ويقاتلون للحفاظ على التفوّق الاقتصادي الذي كانوا يمارسونه على المدينة ، ولما كانت تتعرض له من القدح على أيدي المسيحيين الذين كانوا يجاهرون بـــدجل الدعوة ، ولما كانت تلقاه من معارضة في الـــداخل على أيدي بعض أهل المدينة (الذين وصمهم القرآن بـ « النفاق »). وكانت معارضة المجتمعات القائمة المجاورة عنيفة ، سواء حيال الجماعة الاسلامية أو تجاه الذين اعتنقوا الاسلام وظلوا معزولين عن الجماعة ، والذين

(٨٩) عبد الله العروي ، « الايديولوجية العربية المعاصرة » ، ص ١٠٣ .

(٩٠) أسد توغاي ، « محمد رسول الله » ، القاهرة ١٩٥١ ، ٣٩٢ صفحة ، ص ٢٧٦ .

انقطعت صلتهم بالتضامن والحماية القبليين بفعل انخراطهم في الدين . وتسوّغ هذه الاعتبارات التاريخية والاستخلاصات الاجتماعية الحجج القائلة بأن النبي كان مضطراً لأن يلجأ إلى عنف السلاح بهاجس الدفاع المشروع وحده .

وتوضح المعارك التي قادها النبي ، في نظر الأدب الاسلامي ، خصوصية الحرب الاسلامية : عادلة في دوافعها ، دفاعية في المباشرة بها ، محتشمة في مدارها ، سلمية في منتهاها ، انسانية في معاملة المهزومين . وتكتسب الطريقة التي كان محمد يباشر بها الحروب أهمية قانونية أولية ما تزال سارية المفعول حتى في هذه الأيام . فاللجوء إلى العنف مشروط ومسوّغ بموقف الخصم . وكان لا بدّ أن يثبت الحلم الذي أبداه النبي ، انه ، حتى المعارك التي كان هو البادىء بها ، كانت طابعاً وقائياً . وتبيّن السنة النبوية ذلك ، فقبل حصار مكة مثلاً ، وفي حين كان اللجوء إلى السلاح لما يزل غير مؤكد ، سمع محمد أحد قادة الجيش ينشد : « اليوم سيراق الدم ولن تأخذنا بهم رحمة » فنزع منه الراية الدّالة على سلطانه العسكري وأعطاها لرجل معروف بدماثة الطبع ، وأسرع في توصية الجيوش ألا تستعمل السلاح قبل أن يهاجمها الاعداء .

ومن جهة أخرى يؤكد اقصاء القبائل اليهودية عن المدينة، الذي كثيراً ما يشار اليه، عناد محمد في بعض الأحيان . وأما بالنسبة إلى المؤلفين المسلمين فالقضية قضية دفاع مشروع لم يكن منه بدّ . وتسمح اعادة ترتيب الوقائع التي تنقلها الينا المصادر الاسلامية بتفسير عنف التدبير المتخذ بحقهم . فلقد كانت خصومة اليهود على صعيد المعتقد متّقدة ساخرة لاذعة . وكان تأثيرهم كبيراً على أهل المدينة بسبب تفوقهم الاقتصادي والثقافي . وسرعان ما اضطر محمد الذي كان قد عرض عليهم من قبل أن ينخرطوا في مجتمع المؤمنين بوصفهم كياناً مستقلاً إلى الكفّ عن الأمل في حملهم على اعتناق

الدين أو جعلهم حلفاء مأمونين . ولما كانوا دائماً على استعداد للتآمر والتحالف مع أعداء المسلمين ، فقد كان خطرهم شديداً نظراً لامتلاكهم حصوناً داخل أرض الاسلام بالذات . ونظراً لاستحالة « ذوبان » اليهودية (٩١) ، وحفاظاً على سلامة الجماعة الاسلامية بالذات ، قرر محمد اقصاءهم ، فطردت قبيلتان من الثلاث المتهمة بالخيانة العظمى ، وسمح لهما بحمل أموالها المنقولة ، الأولى (بنو النضير) لأنهم حاولوا قتل النبي ، والثانية (بنو قينقاع) بتهمة التجسس لحساب الاعداء . أما الثالثة (بنو قريظة) فقد نقضوا الاتفاق المعقود مع المسلمين وحاولوا تأليب القبائل المجاورة في عمل مشترك ضد المدينة التي كانت محاصرة في ذلك الحين . وقد حاصر المسلمون حصنهم مدة أسبوعين وأجبروهم على التسليم ، فأعدم رجالهم وسبيت نساؤهم وأطفالهم . وليس لاقصاء القبائل اليهودية ، حسب العقيدة الاسلامية ، أي أثر دامغ على الصعيدين العقدي والقانوني ، لأن القضية كانت قضية دفاع مشروع . يضاف إلى ذلك أن الخيانة العظمى تعاقب بالموت في كل التشريعات المعروفة . وعلاوة على هذا فان قتل الرجال لم يكن صادراً عن القاعدة الاسلامية . فقد طلب اليهود المحاصرون في الواقع أن يحكم عجوز عربي معروف بحكمته وعدله في أمرهم تبعاً للشريعة اليهودية . وهي التي قادت إلى صرامة القرار اللاانسانية(٩٢) .

ولا يبدو أننا في غنى عن ذكر أمثلة أخرى عن سلوك النبي من التي

---

(٩١) ادمون رباط ، « من أجل نظرية للقانون الدولي الاسلامي » ، القاهرة ١٩٥٠ ، ٢٣ صفحة ، ص ١٣ .

(٩٢) تنقل الينا كتب السنة أن سعد بن معاذ رئيس الأوس استند إلى الباب العاشر من كتاب الشرائع الثانية المنزل على موسى – الآيات بين العاشرة والخامسة عشرة – المعروف بـ « شريعة اللعن » .

تحفل بها كتب السيرة . وهناك بالمقابل مظهران خاصان من مظاهر العقيدة يمكن أن تتخذ مضامينها نوعاً من الحالية ويستحقان أن يؤخذا في الاعتبار : الطموح لحماية المسلمين المعزولين داخل « دار الحرب » ، والوضع النظري بازاء « الحروب الداخلية » .

والواقع أن الطابع الدفعي للعنف الاسلامي يظهر أكثر ما يظهر منطقياً وعرضة للنقض في آن معاً على صعيد حماية المسلم المعزول . فقد يبدو بالفعل للوهلة الأولى أن التدخل لحماية الاقليات الاسلامية والمسلمين المضطهدين تسمح بممارسة كل أنواع التجاوز . غير أن من الملائم التذكير بالمفهوم الاسلامي البحت ل « الانسان الجماعي » الذي يضمّ في جسم متناسق واحد جميع المؤمنين الخاضعين للشريعة الالهية . فالقهر الممارس على أحدهم يمثل عدواناً على الجماعة بأسرها . أضف إلى هذا أن الثورة الاسلامية الكبرى الأولى أرادت على الصعيد النفساني أن تستبدل بالرابطة الدينية رابطة الدم أو القبيلة التي كانت سائدة في بلاد العرب . وكان الفرد باعتناقه الاسلام يطرد نفسه رأساً من المجتمع القائم ويضع ذاته مختاراً في وضع « الخارج على القانون ». واذ يصبح « طريداً » فانه لم يكن يتمتع بأية حماية ويتعرض لأسوأ ألوان التعسف بزوال الضمانة الوقائية التي يمثّلها الأخذ بالثأر .

لقد نصبت الجماعة الاسلامية نفسها منذ البداية إذن حامية للمسلمين . واتّخذ ترسّخ قوتها ودورها في الحماية أهمية متزايدة بتزايد عدد المنخرطين فيها أو المناصرين لها . ولم يعد العدوان على الجماعة يعني ، بشيء من التوسع ، اضطهاد المسلمين المعزولين وحسب ، بل شمل أيضاً منع الناس من اعتناق الاسلام إذا هم رغبوا في ذلك . وفي هذا النطاق يظهر الجانب التبشيري للدين وتكتسب الآية التي تحرّم الاكراه فيه معناها الكامل . وبالفعل ، فانه « من المهم لمن يدعو في سبيل قضية سامية هدفها الدفاع عن الدين والحرية

الفردية ، أن يعي الناس تلك القضية . وأن يكون لكل انسان الحق في أن يختار بحرية تامة من بين عدة عقائد العقيدة التي تلائمه وتتوافق مع تفكيره أكثر من الاخريات . وحين يقهر ملك أو طاغية شعبه ويضيق حرية فكره ويمنع الحقيقة من الوصول اليه ، فان من حق الداعية أن يقتحم العقبة التي تحول بين المضطهدين وبين دعوته » (٩٣) . وينم الاكراه وحظر حرية الاختيار في الدين بالتحديد عن احدى خصائص دار الجور والحرب . واحكام القرآن في هذا الصدد واضحة لأنها تستبعد التدخل في بلد غير اسلامي يكون مرتبطاً بمعاهدة مع دار الاسلام : « وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق »(٩٤) . وكان الإسلام يلتزم بعدم تهديد الجماعات غير الاسلامية وعدم فرض دينه عليهم ، شرط ألا تمارس هي أي اضطهاد على أفرادها الذين قد يكونون قبلوا التنزيل واعترفوا بصدق رسالة محمد (٩٥) .

والمذهب الكلاسيكي ضنين بالايضاحات عن المظهر الآخر الجدير بالتحليل في هذا الفصل : تنظيم العلاقات التي تربط بين المسلمين . ويبدو الأمر معقولاً لأن المذهب القانوني بُني على وهم مجتمع متجانس يؤلف فيه المسلمون جميعاً « أمة » . إلا أنه سرعان ما نوقشت نظرية الوحدة السياسية تحت وطأة الظروف . فقد وضعت اقامة محمد في المدينة حداً على الفور للحروب الدائمة التي كانت تقسم قبيلتيها الرئيسيتين . ومع ذلك أدت

---

(٩٣) ابو زهرة ، « مفهوم ... » ، ص ٢٢ .

(٩٤) الانفال / ٧٢ .

(٩٥) اشارت المعاهدات الأولى التي أبرمها النبي إلى ذلك بصراحة. فالاتفاق المعقود مع مسيحيي نجران ينص على أنهم « لا يضطهدون ما داموا لا يضطهدون أحداً» . وانظر كذلك رسالة محمد إلى هرقل امبراطور الروم ، حميد الله ، « ادارة الدولة ... » ، ص ١٧٠ .

محاولة عصيان ، حتى قبل موت النبي ، إلى قسمة الجزيرة العربية . وقمعها أبو بكر . وأخذت الفكرة القائلة بأن السلطة الاجمالية هي في يد الزعيم السياسي للجماعة وانه جدير بالطاعة تميل باستمرار نحو الاشتداد أكثر فأكثر . ويذهب ابن خلدون إلى حد اعتبار الحرب لترسيخ السلطة المركزية جهاداً عادلاً (٩٦) . وقد التحمت فرق اسلامية في معارك دامية ، تحت شعار النظام تارة والعدل طوراً ، وان توسلت المبادىء الاسلامية بشكل لا يتغير ، وكانت كل فرقة تدعي أنها تخوض جهاداً عادلاً وتتهم الخصم في الوقت ذاته بأنه يخوض معارك باطلة .

ولما كان مسموحاً باللجوء إلى العنف لحماية الجماعة من ناحية ، ولدفع الظلم من ناحية أخرى ، ففي الامكان أن يظهر الاحتمالان متناقضين أحياناً ، نظراً للتماثل بين سلطة الجماعة وبين الخلافة . وليس الظلم وقفاً على العالم الخارجي دون سواه . وهكذا تحطمت الوحدة الاسلامية على يد الفرق الدينية ، أو بصورة أبسط ، عن طريق طموحات سياسية تستند في أكثر الاحيان إلى البحث عن الذات محلياً أو ثقافياً . وكانت المسألة هامّة على الصعيد الشرعي ، لأنها كانت تطرح بألفاظ تكاد تكون غامضة مشكلة الانصهار بين الروحي والزمني . غير أن اللعن والحرم لم يطبعا تاريخ الإسلام الديني . وكان التمييز بين استقامة الرأي والهرطقة مشبعاً بالتسامح المتبادل . ونبذت العقيدة التعصب الطائفي منذ القرنين الحادي عشر والثاني عشر (الميلاديين) بتأثير من الامام الغزالي ، معلنة أن الاعتراف بإيمان الناس يعود فقط إلى تقبّلهم مبادىء الدين الاساسية . وأما الخلافات على الحق في الحكم ، فلا ينبغي أن تكون ، حتى وان بلغت حد رفض سلطة الخلافة

---

(٩٦) قال النبي : « يد الله مع الجماعة ، ومن ينفصل عنها فمأواه جهنم » . لنسجل أن «الجماعة» هنا تشمل جماعة الناس المنتسبين ضمناً إلى المبادىء القرآنية .

السنّية ، حافزاً على الاستبعاد من الحظيرة (٩٧) .

وهكذا توصل الفقهاء إلى مراعاة احتمال وجود « قوميات ثانوية » تبعاً للحكم القائم والادارة والتشريع المطبقين . وتقدم السنة النبوية بهذا الصدد عناصر مكملة . فقد كفل محمد للامراء الاجانب في الرسائل التي وجهها اليهم ألا يمسّ حكمهم إذا هم اعتنقوا الاسلام (٩٨). كما أنه يفهم من القرآن احتمال انقسام مجتمع المسلمين إلى كيانات سياسية شتى ، فيوصيهم ببذل مساعيهم الحميدة عند الاقتضاء : « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما ، فإن بغت إحداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ، فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا ، إن الله يحب المقسطين » (٩٩).

وهناك في نطاق « قانون الحرب » تنظيمات خاصة بالنزاعات المسلحة بين كيانين مسلمين متخاصمين ، ومن جهة ثانية فان المشارطات التي يعيّنها المذهب الاتباعي تبدو « حديثة » بصورة تدعو للاعجاب . ولكنها تتحدث بالطبع عن احتمال حدوث انشقاقات — « حروب أهلية » — أكثر من احتمال نشوب صراعات بين الدول . ويملك المتمردون « حكماً » حق الاعتراف بسلطانه . ويعتبر تشريعهم في الأرض الواقعة تحت سيطرتهم قانونياً وساري المفعول ما داموا يحتفظون بالسلطة . وليس زعماء الفريق

---

(٩٧) انياز غولدزيهر ، « معتقد الاسلام وشريعته » ، تاريخ التطور المعتقدي والقانوني للدين الاسلامي . مترجم إلى الفرنسية بقلم فيليكس آران ، باريس ، طبعة جديدة ٩٥٨ ، ٣١٧ صفحة ، ص ١٥٤ .

(٩٨) حميد الله ، « ادارة الدولة ... » ، ص ١٠٥ . وهو يذكر من جهة أخرى في ص ١٦٦ وما بعدها عدة أمثلة منها البحرين وعمان .

(٩٩) الحجرات/٩ . كما أنه يمكن العثور على اشارة إلى الحروب بين المسلمين في الآية ٩٢ من سورة النساء : « .... فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن ... » .

المنشق ولا أعضاؤه مسؤولين عن الخسائر البشرية أو المادية الناجمة عن صراعهم ، ولا هم يحاكمون عليها (١٠٠). وفيما يتعلق بسير المعارك ، فان الانظمة مماثلة لتلك الخاصة بالحرب ضد الاعداء الخارجيين ، مع استثناءين لمصلحة (المنشقين) هما أن الأسرى لا يُعدمون ، ولا تصادر ممتلكاتهم ولا تقسّم بوصفها غنائم حرب .

ولقد ارتضي بقسمة المجتمع تحت وطأة الاحداث . إلا أن المذهب يملك القليل من التنظيمات التشريعية الدقيقة الخاصة بالعلاقات بين « الدول » الاسلامية أو بالمعاملة المخصصة لرعايا بلد مسلم قد يكونون مقيمين في بلد مسلم آخر (١٠١). ويمكن فهم تأثير الوقائع الضئيل في المذهب القانوني من خلال المنظور العام للقانون الاسلامي وعن طريق تحليل التاريخ . وبالفعل فان الصراعات « الداخلية » التي أفضت إلى تقطيع أوصال المجتمع اكتست خصيصة لا تدرك بنتيجة التحليل الأول . فهي لم تكن قطّ محفوزة في الواقع بعواطف « قومية » ، بخلاف الحروب التي تبعت تفسخ الامبراطورية الرومانية في أوروبا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر (الميلاديين) . فالمسألة كانت بالحري مسألة انقلابات حملت إلى الحكم سلالات جديدة ، أو قسمت العالم الاسلامي إلى عدد لا يحصى من الدويلات أو الإمارات المستقلة . وقد حدثت الانقلابات بشكل عام دون عنف بالغ ، ولم تجرّ على السكان المدنيين عواقب وخيمة مستمرة . ولم يحدث في الوقت نفسه أي تفسخ يذكر في النظام السياسي العام ، أو في الوحدة الثقافية . ويفسر غياب

---

(١٠٠) الشيباني ، « السير » ، ص ٢٣٣ .

(١٠١) حميد الله ، « ادارة الدولة ... » ، ص ١٢٨ وما بعدها ، وهو يتحدث عن ذلك ، ويذكر مثال صلاح الدين الذي منح طلاب شمال أفريقيا المقيمين في القاهرة معاشاً ونفقات تعليم وتشريعاً خاصاً .

النزعة القومية والموقف النفساني ذو الجوهر الاسلامي المنصبّ على شخصية الرئيس أكثر من انصبابه على نظريات وايديولوجيات مجرّدة ، لِمَ انصرف « قانونه الدولي » بصورة خاصة – بخلاف ما جرى في الغرب المسيحي – إلى تحديد العلاقات وتنظيمها مع الامصار غير الخاضعة للتشريع القرآني ، ولم ينصرف إلى تنسيق العلاقات في قلب « دار الاسلام » .

ومن المناسب تقديم ملاحظة أخيرة في هذه المرحلة من البحث الخاص بفكرة الحرب في الاسلام . فالزعم بغياب روح العدوان أو الجشع غياباً تاماً عن أساس الحروب التي شنها المسلمون قد يكون خطأً من الناحية التاريخية . إلا أنه لا يمكن نسبة العدوانية إلى الدين ، مهما يكن عنف بعض الآيات القرآنية الداعية إلى شنّ الحرب على العدوان . ولم يكن الدفاع المشروع بالطبع السبب الأوحد للمعارك التي كان المسلمون يشنّونها . كما لم يكن غائباً بالتأكيد حبّ السيطرة وروح العدوان وسحر المغنم في الحرب . ويعود التفسير التاريخي للنزاعات إلى العلم السياسي أكثر مما يعود إلى علم الاجتماع أو إلى الحقوق . ويؤكد تحليل المذهب تحليلاً موضوعياً أن القوة لم تكن العنصر الأوّلي للتوسع الاسلامي ، وأن الفكرة المسبقة الغربية القائلة بانتشار الاسلام انتشاراً سريعاً بفضل السيف « ينبغي أن تطرح أو تختصر كلية على الاقل إلى دور ثانوي سهّل وأتاح نجاح كثير من العوامل الأخرى ذات الطابع الروحي التي كانت القوة العنيفة والجهاد يكونان عقيمين بدونها » (١٠٢) ويكفي دليلاً قاطعاً على ذلك أن تكون الشعوب التي أخضعت ، ثم رفضت السيطرة العربية ، قد احتفظت بالدين الاسلامي .

---

(١٠٢) ميغيل بالاسيوس ، « احتكاكات الروحية الاسلامية والروحية المسيحية » ، « الاسلام والغرب » ، من ص ٦٧ إلى ٧٢ ، ص ٦٩ .

لقد طالما حدّدت الغاية التي يهدف المتقاتلون لتحقيقها تحديداً واسعاً سير المعارك على مر تاريخ الحروب ، وحتى في أيامنا هذه . وكثيراً مايبدو تعريف النزاع نفسه وباللاسف أهم من التشريع الدولي القائم أو القواعد الخلقية المقبولة بصورة عامة . ويستحيل وجود تعريف يطمح لأن يكون شاملاً ، سواء على الصعيد التاريخي أو الصعيد الثقافي . فمن الممكن أن يبرز العنف فجأة وكأنه ضرورة بالنسبة إلى الصورة التي تكوّنها المجموعة عن الانسان والمجتمع ، ودورهما الواحد تجاه الآخر ، وعلاقاتهما المتبادلة . وقد نمّى الاسلام مفهوماً طريفاً للعالم والجماعة والانسان . فالهدف من الحرب محدد تحديداً دقيقاً . وهو الذي يقرر بالتالي طريقة سير المعارك والمعاملة التي يكون من الملائم أن يعامل بها الاعداء في الوقت نفسه .

ولا يمكن أن تتعارض الحرب مع الفضيلة والعدل في المذهب الاسلامي ، حتى وإن كانت تعني أحياناً نفي التعاطف ، لأن الله رخص بالقتال في ظروف خاصة تتعلق بالدفاع المشروع . ويدل لجوء محمد والأنبياء السابقين إلى السلاح على أن العنف مشروع وأنه يمكن ممارسته بشكل تبقى معه الأنظمة الانسانية الأولية محترمة(١٠٣) . وهكذا يغدو المقاتل المسلم سائراً على هدي المبادىء القرآنية والقدوة النبوية ، ويعرف كيف يحترم الانسان في العدو ، لأن الحرب لا تضع الشعوب بعضها في مواجهة بعض ، بل تضع المقاتلين . وينبغي أن تتلاقى في ساحة القتال الانسانية وسفك الدماء ، والعدل والعنف .

وحاصل الامر أنه لا يمكن ادراك الفلسفة الاسلامية التي تُناغم بين القتال والرحمة ، دون الرجوع إلى ما تأكّد في وقت مبكر أنه مناخ الاسلام

---

(١٠٣) أبو زهرة ، « مفهوم ... » ، ص ١١ .

الروحي والمظهر الخارجي الخاص بالدين كما يجسّده محمد للمسلمين . فالورع الذي يعني الخضوع للواجب الوجود يدفع إلى الخشوع ، وبالتالي إلى المروءة . فكثيراً ما يجمع القرآن والمذهب الاسلامي بين الجهاد والقتال وبين الصبر والاحسان والعفو(١٠٤) . ويعوّض الخشوع الناجم عن احساس فطري بما وراء الوجود عن الشراسة في مظهر القوة . ويؤدي الورع إلى القتالية ، ويستتبع تأكيد الحقيقة بالقوة ، وبالقتال عند الحاجة . إنه النضال وجهاد النفس تجاه العالم لاظهار قول الله . وتبدو القوة القتالية عنيدة دائماً في وجه المعارضين عن عمد والمضطهدين والخونة ، مجسّدة العدل الإلهي. فلا يمكن إذن أن تكون انتقامية ، وأضعف من ذلك احتمال قسوتها . وهكذا فان الورع المفضي إلى القتالية يلتقي بها ويعدّها ليبلغا معاً أوج الشهامة (١٠٥) .

ولم يكن المذهب القانوني ولا الوجدان الشعبي مخطئين في إلحاحهما على النبل الرائع الذي أظهره محمد خلال مختلف الحروب التي قادها . ولا يبدو هذا الحِلم مثيراً للاعجاب على ضوء عادات العصر وحسب ، بل بالنسبة أيضاً إلى تصرفات الأنبياء السابقين كما يصورها لنا الكتاب المقدس .(١٠٦) وعلى الصعيد المذهبي ، تجلت هذه المطالبة بالروح الانساني على مستوى المقاتل ، في شرطين . الأول أنه ملزم بأن يُقْدِم على العمل مزوداً بالنيات

(١٠٤) ابن تيمية ، « في القانون العام » ، ص ١٥٠ وما بعدها مثلا .

(١٠٥) انظر في هذا الصدد عرض شيون المفحم في « كيف نفهم ... » ، من ص١١٧ إلى ص١٢٤

(١٠٦) من المفيد أن نذكر في هذا المجال أن المذهب الاسلامي يرفض صحة أعمال العنف الذي لا طائل تحته وقسوة الانبياء اليهود . والواقع أن المسلمين يعتقدون أنها نقلت بشكل مغلوط ، وأن جميع رسل الله السابقين على محمد الذين اضطروا إلى استخدام السلاح لتوطيد الحق قادوا معاركهم وفقاً لأنماط انسانية لم تتعد قط الحدود التي فرضتها الفضيلة . انظر أبو زهرة ، « مفهوم ... » ، ص ١٤ و ١٥ .

الحسنة ، أي أن يكون راغباً في الدفاع عن الدين ، لا باحثاً عن الغنيمة . والثاني أنه ينبغي عليه أن يطبق أثناء القتال صيغتي الجهاد اللتين يأمر بهما الدين : « الجهاد الأصغر » الذي يجعله على استعداد للتضحية بنفسه في سبيل القضية والحقيقة ، و « الجهاد الأكبر » الباطني الذي يلزمه بكظم غيظه وكبت غرائزه ومقاتلة عدوه بعدل . ولا يستتبع صلاح القضية قط امكان ابادة العدو . وتبقى الحرب على العكس من ذلك عادلة شرط أن يكون سير القتال مشوباً بالرحمة ، مهما تكن تصرفات الخصم .

« يا أيها الذين آمنوا كونوا قوّامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنّكم شنآن قوم ألا تعدلوا »(١٠٧) . ان هذه الآية تحدّد وتختصر التشريع الإسلامي الخاص بالقتال برمّته . فليس بوسع قائد الجيش ولا الجندي على حـدته أن يتجاهلا القواعد الانسانية التي فرضها التنزيل . وبالاجمال فان التنظيمات تهدف قبل كل شيء إلى تحديد العدو ، وتعيين الشكليات التي تسبق بدء المعركة : وتقرير المعاملة الواجب اتباعها نحو المغلوبين ، مقاتلين كانوا أو مدنيين ، وتنظيم قسمة غنائم الحرب . وقد لحظ المذهب القانوني نظماً كثيرة يكتسي معظمها طابعاً انسانياً شديد البروز : حظر أعمال التعذيب التي لا طائل تحتها ، وتحريم الافراط والتجاوز ، وحماية الاعداء العزل وغير المحاربين ، والمحافظة على الاموال والممتلكات . والشروط الدقيقة معروضة بشكل حالات استثنائية توفر مع ذلك توافقاً كافياً لاستخلاص المبادىء العامّة. وفيما عدا بعض الاستثناءات الهامة(١٠٨) ، فإن النظم الخاصة بسير المعارك منثورة في المؤلفات العلمية ، وكتب الفقه العام ، والفلسفة ، والتاريخ ،

(١٠٧) المائدة /٨. ويأمر القرآن في الآية الثانية من السورة نفسها الا يقود الشنآن المسلمين إلى « التفريط بالحق » ،

(١٠٨) الشيباني مثلا .

والأدب ، والتفسير ، أو في الكتب الخاصة بالفنون العسكرية ، والأخلاق السياسية ، والكتب التي تبحث في الضرائب والبعثات الدبلوماسية ، والمغازي(١٠٩) .

وتشمل القواعد المعمول بها المسار الحربي بأكمله ، منذ بدء المعارك حتى انتهائها . وتستمد قوتها الالزامية من « خشية الله » . وتنقل كتب الحديث والسنّة أنه « في كل مرة كان النبي يرسل فيها جيشاً أو بعثاً ، كان يوصي القائد شخصياً بتقوى الله القدير ، ويأمر المسلمين الذين يرافقونه بالمعروف ، أي بأن يتصرفوا كما يليق »(١١٠) . وحجر الزاوية في البناء بأكمله هو حظر التجاوزات ، فهو في أساس فلسفة الاسلام الخلقية والقانونية برمّتها . فتعاليم النبي وتعاليم خلفائه على السواء تلحّ على ضرورة امتناع المحاربين المسلمين عن سفك الدماء ، من غير سبب ، وعن تدمير العقارات مادامت الضرورات العسكرية لا تفرض تدميرها . ويبدو أن الفقهاء المسلمين أدركوا ادراكاً تاماً أن عليهم أن يبتكروا في القضايا الخاصة بقانون الحرب(١١١) .

ومنع التجاوزات هو مسلّمة قانون الحرب الحديث بالذات . إلا أنه ، لما كانت الحرب في نظر المذهب القانوني الاسلامي عقاباً ، فقد وجب تطبيق قانون القَوَد. ومع ذلك تحدّد بعض القيم الانسانية الأولية بشكل ضيّق هذه المقابلة . فقد لطّف الاسلام منذ البدء القَوَد على الصعيد العام بالوصية

---

(١٠٩) انظر رباط ، « من أجل نظرية ... » ، ص ٩ و١٠ . ونذكر بالمناسبة أن ليس لممارسات القادة المسلمين ، ماعدا الخلفاء الراشدين ، قوة قانونية . ولا ينبغي أن تهمل تماماً أهمية السوابق التي خلقوها أحياناً . حميد الله ، « ادارة الدولة ...» ، ص٢٤ .

(١١٠) الشيباني ، « السير » ، ص ٧٥ و٧٦ .

(١١١) ذكر أحد صحابة النبي في معرض نقاش تحريم قتل الأولاد في أثناء الغزوات سيرة موسى، فأجابه النبي « لو كنت تعلم عن الاولاد ما كان موسى يعلمه لفعلت كما فعل» الشيباني ، « السير » ، ص ٩٢ .

بالرحمة والصبر (١١٢). وعلى كل حال فان اللجوء إلى مقابلة العنف بالعنف مشروطة على الفور بمنع تجاوز حدود الانسانية(١١٣) . زد على ذلك أنه لا يمكن تطبيق قانون القَوَد إذا ترتب عليه انتهاك أحد تعاليم القرآن(١١٤) . وإذا فهم على هذا النحو منع المحارب المسلم من اللجوء إلى الاسراف في الاقتصاص ، عن طريق معاملة بالمثل تتّخذ مظهر الانتقام .

وقد بسط الاسلام بدقة القواعد الخاصة بسير القتال . ولسوف نذكرها دون ترتيب في هذه المرحلة من البحث ، لتجنب العودة فيما بعد إلى بعض الاعتبارات الخاصة .

إنه ينبغي أن يسبق القتال دائماً اعلان(١١٥) أو تحذير ، كيلا يؤخذ العدو على غرّة . ويحصر القانون الاسلامي فوق هذا المعارك في أغراض عسكرية بحت ويفرض تمييزاً واضحاً بين المحاربين وغير المحاربين ، وذلك بقصد التخفيف من عواقب القتال . ويمنع كنتيجة طبيعية لذلك أعمال التدمير التي لا طائل تحتها واللجوء إلى الوسائل الحربية التي تحدث خراباً على نطاق واسع (١١٦)، وكل اجراءعشوائي كتسميم مصادر المياه أو الحصار الغذائي اللذين قد يصيبان المدنيين الذين لم يشاركوا في القتال (١١٧). ويحظر

---

(١١٢) الشورى/٤٣ وفيها حض على الرحمة والصبر . وتأمر الآية ٤٠ منها بالعفو . والحق أنه يجدر ذكر مقطع طويل من هذه السورة (من الآية ٣٦ إلى الآية ٤٣) لأنه يبين إبانة بالغة عن روح الاسلام السلمي بشكل اساسي في الحرب ، كما في السلم .

(١١٣) الاسراء/ ٣٣ .

(١١٤) ابن تيمية ، « في القانون العام » ، ص ١٧٥ .

(١١٥) هو الدعوة إلى الاسلام .

(١١٦) كالحريق والاغراق بالماء ، وقد كانا وسيلتي التدمير الجماعي في زمن النبـي محمد .

(١١٧) تنقل كتب السنة أن النبـي رفع حظراً على تصدير القمح إلى مكة .

كذلك الاجراءات الخسيسة كالغش وتعذيب العدو الذي هو أسوأ من الجريمة . واستخدام بعض الأسلحة التي تسبّب آلاماً لا فائدة منها(١١٨) . وينبغي ألا يقاتل الاعداء الذين يلقون السلاح ، وان يحترم الذين سقطوا في المعركة، (١١٩) وأن تدفن الاشلاء والجثث(١٢٠) . وأخيراً فان تحديد زمان المعارك التي تفصل بينها هدنه تلقائية مدة أربعة أشهر من كل عام (١٢١)، هو كذلك من بين الترتيبات الانسانية التي ينص عليها القانون الاسلامي . وينبغي أن يتيح هذا التعليق للمتقاتلين تضميد جراحهم الناتجة عن المعارك ومعالجة آلام السكان المدنيين .

وترتيبات قانون الحرب الاسلامي . في صياغتها ومنهجتها الحاليتين ، حصيلة تأمل تشريعي تحقق بعد موت النبي بقرنين أو ثلاثة قرون . إلا أنه منذ بدء الفتح العربي الاسلامي ، كان المحاربون المسلمون قد فرضوا على أنفسهم روحاً من التسامح مع غير المسلمين ومع الشعوب المغلوبة .وفي زمن لم يكن فيه العنف يعرف شرعاً ولا عاطفة ، أصدر أبو بكر ، أوّل خليفة للنبي . إلى جنوده التعليمات التالية المشهورة المرددة كثيراً التي تختصر الروح الخلقي للقانون الاسلامي : « تذكروا أن الله يراكم دائماً ، وانكم على شفا الموت ، وانكم ستقدمون الحساب في اليوم الآخر ... وإذا قاتلتم في سبيل الله فرجالاً لا يولّون الادبار . ولا يدنسنّ دمُ النساء والاطفال والشيوخ نصركم . لا تفسدوا النخل ولا تحرقوا المنازل ولا حقول القمح ، واياكم أن تقطعوا الاشجار المثمرة أو تذبحوا الانعام إلا إذا اضطررتم لأكلها.

---

(١١٨) يمنع المذهب المالكي مثلا استخدام النبال المسمومة . انظر خدوري ، « الحرب ... »، ص ١٠٣ . وكذلك حميد الله ، « ادارة الدولة ... » ، ص ١٨٧ .

(١١٩) حرم الله على محمد أن يثأر لعمه حمزة بالتمثيل بأشلاء الجنود المكيين .

(١٢٠) أمر النبي رجاله بعد معركة بدر بدفن الموتى من الأعداء كيلا تترك اشلاؤهم جزر السباع.

(١٢١) التوبة / ٣٦ .

وإذا عاهدتم على صلح أو جزية فاحرصوا على الوفاء بما عاهدتم . ولسوف تجدون في طريقكم نسّاكاً عاكفين على عبادة الله في الصوامع والبيع فدعوهم وشأنهم واياكم وقتلهم أو إفساد بيعهم ... » (١٢٢) .

والاوامر الصادرة عن أبي بكر لا تشكل قط وصايا دينية ، بل موجبات قانونية صارمة تلزم مسؤولية المحارب الشخصية . من خلال المنظور العام للنظام الاسلامي . فالمجاهد ملزم بأن يبدو « في عين الله » الساهرة التي تراه مباشرة ، متقيّداً بقواعد الشرف والانسانية . وإذا كان يُوصى بالمكر ، وهو برهان على المهارة والفطنة في فن الحرب(١٢٣) ، فان الغشّ والخيانة محظوران عليه . ويشكل مبدأ النيّة الحسنة والاستقامة في الامور الأساس الخلقي لسلوك المسلم في القتال كما في جميع ظروف حياته الخاصة والعامة . والنفاق والخداع مرذولان لأنهما يخالفان قواعد الخلق القانونية . ويسمح ببعض الاستثناءات بشرط مطلق هو أن تكون حياة المسلم في خطر داهم . إلا أنها غير مرخص بها إلا في الحدود التي يقضي بها مبدأ الاعتدال . وقد قال النبي : « إذا قتلتم فاقتلوا كما ينبغي أن تقتلوا » . ويعتبر هذا الأمر في نظر المذهب القانوني بمثابة حظر لاستعمال الخداع ، وتعذيب الجرحى والأسرى ، والاجهاز على الجرحى من الاعداء في ساحة القتال أو تركهم يموتون بحرمانهم من الماء والغذاء .

---

(١٢٢) رباط ، « من أجل نظرية ... » ، ص ١٦ . وعلي عامر ، « روح ... » ، ص ٨٦و٨٧ وغيرها . ويستشهد أبو زهرة بحديث مسند إلى الرسول : « ... ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلا صغيراً ولا امرأة ، ولا تغلوا وضموا غنائمكم ، وأصلحوا وأحسنوا..» ، « مفهوم ... » ، ص٥٢ . وانظر ترجمة أهم النصوص المنقولة عن كتب الحديث والسنة ، في كتاب حميد الله ، « ادارة الدولة ...» ، ص ٣٠٤ وما بعدها .

(١٢٣) والله نفسه خير الماكرين ، (الانفال / ٣٠) .

وتحريم النهب على المجاهدين نابع من هذا الشريان المؤلّف من مبدأ الاعتدال(١٢٤) ومن احترام الانسان . وهو يستحق أن يعرض هنا ، وإن أمكن أن يبدو ثانوياً بالنسبة إلى مجموع تنظيمات قانون الحرب الاسلامي . ومع ذلك فهو يدعم ويوضح الفكرة التي نحن بصدد مناقشتها . فقد قال النبي : « ليس منا من نهب أو اغتصب أو حضّ على النهب » . وينبغي وضع هذا التحريم في موازاة الترتيبات الكثيرة التي تحدّد طرق قسمة الغنائم . ويتباين في هذا المنظور انسجام التنزيل مع منطق الأوامر النبوية . فقد كان محمد في الواقع يوصي المحاربين الذاهبين في غزوة بالعناية بغنائمهم ، في في حين أنه لا يثاب الجندي المدفوع بعرض الحياة الدنيا حسب النص القرآني : « يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة » (١٢٥) . ويحفل الأدب التشريعي الاسلامي بالترتيبات الخاصّة بتوزيع الغنائم ، وينسب إلى محمد أقوالاً كثيرة في هذا الصدد . وتؤلف الدقة التي بها يعالج المذهب منذ بداية التاريخ الاسلامي مسألة توزيع الغنائم سياجاً ، بل الزاماً قانونياً وعملياً يهدف تطبيقه الدقيق من قبل جميع المقاتلين بعضهم على بعض إلى منع اصابة الاموال بشكل غير شرعي . وعليه فإن الاشتراطات الكثيرة الخاصة بالغنائم تشكل منهجاً تطبيقياً لمنع النهب .

ومن الملائم تحليل بعض التنظيمات الأكثر عمومية في القانون الاسلامي. فينبغي أولاً أن يعامل العدو بعدل (١٢٦)، واحترام (١٢٧) ، ومروءة

---

(١٢٤) « ... ووضع الميزان . الا تطغوا في الميزان » (الرحمن / ٧ و٨) .

(١٢٥) النساء/ ٩٤ .

(١٢٦) المائدة / ٢ .

(١٢٧) الانعام / ١٠٩ .

ورحمة (١٢٨)، وينقلون أن النبي كان يقول قبل المعركة : « اللهم ياقادر إنّا عبادك وهم عبادك ، وهاماتنا وهاماتهم بين يديك . اللهم اهزمهم وانصرنا » . ولا يتطلب القانون الاسلامي العملي والواقعي للغاية من المحاربين أن « يحبوا » أعداءهم ، لأن السخاء والمحبة ليسا مقبولين من غير عدل . ولم يكن اعتدال النبي لدى فتح مكة حباً ، بل شهامة في السعي وراء السلم والمصالحة . وليس العدو مع هذا مخلوقاً وضيعاً ملعوناً ، لأن الله الواحد خلقه كما خلق جميع الناس ، فهو يشترك بهذا في الاخاء الانساني . إلا أنه « إذا كانت الانسانية تربط بين جميع الناس ، فالحقيقة تميّز بين من يخضعون لطاعة الله ومن يخالفون شرائعه (١٢٩) . وهكذا فإن الاوامر الحربية والعسكرية تستتبع حتماً احترام المبادىء الاخلاقية والانسانية . والقتال منذور للإفضاء إلى المصالحة ، ويجب أن يراقب العنف ويحدّ على الصعيدين الشخصي والجغرافي .

واصالة التعليم الاسلامي التي لا تحتاج قط إلى برهان في مادة سير المعارك هي حماية غير المقاتلين . ويتوافق هذا التحديد كل الموافقة مع روح التنزيل الذي يجعل من الانسان مسؤولاً شخصياً ، ويلتقي مع مفهوم الجهاد في الاسلام الذي يكافىء الذين بادروا إلى القتال . وتُفهم الآية التي ترخص بالحرب وتُفَسّر في هذين الاتجاهين المحتملين . وقوله « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا »(١٣٠) يعني أن الحرب غير مباحة

---

(١٢٨) البقرة / ١٩٥ .

(١٢٩) محمد ظفر الله خان ، « الاسلام والعلاقات الدولية »، المجلة الاسلامية عدد تموز ١٩٥٦، ص ٧ – ١١ . ص ٨ .

(١٣٠) البقرة / ١٩٠. ومن الملائم الاشارة أيضاً إلى أنه يفهم من قوله «لا تعتدوا » تحريم الاعتداء والتحذير من التجاوز في آن معاً .

إلا لدفع العدوان ، كما يعني من جهة ثانية أن الاسلحة الاسلامية ينبغي ألاّ توجّه إلا إلى الذين يشتركون في معارك إيجابية . ولا تضع الحرب الشعوب بعضها في مواجهة بعض ، بل تضع حماة الدين في مواجهة المعتدي . وتغدو الحروب حينئذ محدودة الاهداف : المقاتلون ، والمدى : ساحة المعركة . وهكذا فإن زمنَ الحرب محدود .

ولا يكتفي القرآن بالايصاء باحترام الاعداء الذين لا يشاركون في القتال ، بل يوصي أيضاً بالاحسان إليهم . فالنساء ، والاطفال ، والشيوخ ، ورجال الدين ، والمرضى ، والجرحى ، والعبيد ، والخدم ، كل أولئك محميّون من أي أذى مباشر . بل يبدو أن المذهب القانوني يميل بأغلبيته إلى توسيع الحماية لتشمل جميع البالغين الذكور الذين لا نشاط لهم في الحرب : الفلاحون ، والعمال ، والتجار ، ويمكن أن يضاف اليهم أعضاء الجسم الطبي وشبه الطبي(١٣١) . وبالفعل يفسّر المفسّرون قوله : « وتعاونوا على البر والتقوى »(١٣٢) بأنه واجب التعاون مع المدنيين من الاعداء في القضايا الانسانية(١٣٣). وليس هذا أبداً استنتاجاً « مُحدَثاً » ، لأن المذهب القانوني الاسلامي الاتّباعي كان يلحظ بالفعل تحييد جهاز صحيّ سابق لأوانه تحييداً تاماً : نساء أو أطباء يسيرون خلف كتائب الجيش لاسعاف الجرحى (١٣٤) من الفريقين .

ويتضمّن منع الأذى عن المدنيين غير المقاتلين تحريم بعض الاسلحة غير الواضحة ، والحدّ من ايذاء العدوّ .ولم يقتصر المذهب على اصدار تمنّورع في هذا المجال ، بل أنشأ نظماً دقيقة على قاعدة من أمثلة مستساغة .

(١٣١) محمد حميد الله ، « القانون الدولي في الاسلام » ، المجلة الاسلامية ، أيار ١٩٥١ .
(١٣٢) المائدة / ٢ .
(١٣٣) حميد الله ، « ادارة الدولة ... » ، ص ٢٧٩ .
(١٣٤) الشيباني ، « السير » .

وهناك لتوضيح هذا نص خاص بقانون الحرب الاسلامي رفيع المغزى(١٣٥) فمؤلفه (١٣٦) يشير بصراحة بالغة إلى أنه لا يُسمح مثلاً للمسلمين الذين يحاصرون حصناً قد يكون فيه نساء وأطفال أن يلجأوا إلى إحراقه أو إغراقه .
« وإذا أقام العدوّ لنفسه سياجاً من أطفاله تُرك وشأنه ما لم يكن شديد الخطر ».
أفليس في هذا تسوية لا بدّ منها بين الضرورات العسكرية والنواهي الإنسانية، تسوية هي قاعدة القانون الحديث الممكن تطبيقه في النزاعات المسلحة معبّراً عنها بشكل عملي ؟

وكان التمييز بين المقاتلين وغير المقاتلين يطبّق على المسلمين أنفسهم ، ولكل فئة موجباتها الخاصة . فالمقاتلون « يذكّرون على الدوام بطابع مهمّتهم الديني ، مهمة الجهاد في سبيل الله ، ولا يطلب من الآخرين ، علاوة على خضوعهم لسلطة الاسلام ، الا الحياد التام(١٣٧) . وقد فرض على المحاربين شارات مميّزة منذ قيام المعارك الأولى أيام النبي القائل : « ان ما يميّز بيننا وبين المشركين هو الطيلسان فوق العمائم » (١٣٨) .

وأما رعايا الأمصار من المدنيين فكانوا يـدخلون « حمى » الاسلام . وكان في وسعهم أن يعيشوا بحرية تابعين لتشريعهم الخاص ، ولا يعودون معنيّين بصورة مباشرة بمجرى العمليات العسكرية . ونادرة هي الامثلة التاريخية التي تثبت تعرّض يهود أو نصارى للاضطهاد انتقاماً حين كان

---

(١٣٥) انظر البارون دوكارادوفو ، « مفكرو الاسلام » ، ج ٣ (التفسير والحديث والفقه) . باريس ١٩٢٣ ، ٤٢٣ صفحة ، ص ٣٦٥ .

(١٣٦) سيدي خليل من المذهب المالكي .

(١٣٧) رباط ، « القانون الدولي الاسلامي » ، ص ١٧ .

(١٣٨) حميد الله ، « إدارة الدولة ... »، ص ٢٣٦ . لقد فسر هذا التمييز العسكري الطابع فيما بعد تفسيراً مغلوطاً بقصد اذلال الذميين . انظر ما سبق : الفصل الخامس .

الخذلان حليف المسلمين . وحتى في أعصب الأوقات التي مرّت بها الحروب الصليبية لم يكن صفو المسيحيين على وجه العموم يكدّر . ثم إن الاستثناءات القليلة المعروفة كانت على الدوام من صنع الجهلة من العامة . وأما رعايا الدول المعادية الذين يكونون على أرض الاسلام عند نشوب القتال فيسمح لهم بالبقاء بصورة طبيعية حتى انتهاء مدة اقامتهم . وكان يمنع ازعاجهم وتهديدهم في أنفسهم وأرزاقهم ، وطردهم ، وسجنهم ، شرط ألاّ يقوموا بأعمال معادية للاسلام .

وتستحق مؤسسة الحماية المعقودة للأجانب ، وهي جزء لا يتجزّأ من الجهاد ، أن يشار اليها في نطاق الحدّ من المعارك اشارة جديدة عابرة ؛ لأنها توفّر امكان حصر ساحة النزاع داخل حدود معينة في جميع الظروف . وذلك من ناحيتين : فكان لا بدّ أن تتيح ، بفضل ما تتمتع به من احترام ، اقامة قنوات دبلوماسية لنقل الانذارات ، والبدء بمفاوضات السلام (١٣٩)، واتفاقات الهدنة أو وقف القتال ، ومراعاة الإجراء الدقيق التفصيل الذي ينظم عقد المعاهدات أو فسخها . وقد تحققت هذه الافتراضات النظرية مرّات كثيرة تاريخياً على الصعيد العملي ، وهي تتوافق على كل حال مع الروح والمذهب الاسلامي الحديث الخاص بالحرب(١٤٠). هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية فإن الامكان المكفول لكل مسلم بأن يمنح أثناء القتال وفي ساحة المعركة الحماية باسم الجماعة بأسرها ، ومن موقع مسؤوليتها ، لواحد أو أكثر من الأعداء حتى وإن كانوا داخل حصن ، يحدّ حدّاً صريحاً من النزاع . وليست تلك الحماية استسلاماً يُطالب بـه العدو ، ولا هي حتى هدنة في الواقع . فطالما لم يستأنف المستفيدون من احكامها القتال ، يظلّون

---

(١٣٩) « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها » (الانفال/٦١) .

(١٤٠) انظر أبو زهرة ، « مفهوم ... » ، والبشبيشي ، « العلاقات ... » ؛ وشلبي، « الاسلام ... » ، ودراز « التدريب ... » .

متمتعين بها ، ولا يغدو المقاتل العدو الذي منح حق الحماية على هذا أسيراً ، بل يسمح له بالعيش حرّاً بين المسلمين . فهي لعمري أسخى تعبير عن « الأمان » الذي يساعد على تلافي المجازر واراقة الدماء سدى .

وأما الأسرى فتنقل كتب الحديث والسنّة وصية محمد التالية : « الاسرى أخوة لكم وأعوان ، وهم في أيديكم بنعمة الله . وإذ هم تحت رحمتكم فأطعموهم كما تطعمون وألبسوهم كما تلبسون ، وآووهم كما تأوون . ولا تكلفوهم عملاً فوق طاقتهم ، بل ساعدوهم على إتمام أعمالهم » . ويذكر القرآن احسان المسلم إلى الاسرى بين الحسنات وأعمال البر والتقوى مرات كثيرة جداً : « ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيرا »(١٤١).

وتعتبر التنظيمات التي قررها التشريع القرآني أكثر مساهمات الاسلام ديمومة في توسيع قانون الحرب ، وأعظمها مجلبة للفخر . وتكثر الامثلة في التاريخ الاسلامي عن المروءة والانسانية في معاملة الأسرى منذ أيام النبي(١٤٢) حتى زمن صلاح الدين الكبير الذي حرر ، كما يؤكد مؤرخو تلك الحقبة من المسلمين ، عدداً كبيراً من الأسرى الصليبيين ، بعد أن تأكد له أنه لا يملك ما يكفي من القوت لإطعامهم جميعاً(١٤٣) . وقد أشارت إلى هذه الواقعة مصادر أصيلة لا تحصى .

ويجب أن ندخل في حسابنا التقهقر في الزمن وتطور الاخلاق لندرك جيداً المظهر الأصيل والثوري لتعليمات محمد في القرن السابع (الميلادي)،

---

(١٤١) الانسان / ٨ .

(١٤٢) تنقل كتب السنة ان المكيين المهزومين في بدر عوملوا معاملة حسنة في المدينة حيث اقتيدوا أسرى ، حتى أنهم قالوا : « لله در أهل المدينة، أركبونا خيولهم وساروا على الأقدام ، وأطعمونا خبزهم وتبلغوا بالتمر على قلته » . انظر علي عامر، « روح ...» ، ص ٦٣ ، وتوغاي ، « محمد ... » ص ١٣٠ ، وغلوش ، « الاسلام ...» ، ص ٦٥.

(١٤٣) وعلى أرض فلسطين نفسها ، قتل نابليون بعد سبعة قرون أمام عكا جميع أسراه السوريين لأنه لم يكن يملك ما يكفي لإطعامهم . أبو زهرة ، « مفهوم ... » ، ص ٦٣ .

يوم كان التقليد في الجزيرة العربية يقضي بفداء الاسرى ، وقتل من لايملكون شراء حريتهم منهم . وفي الحقبة نفسها كان الملك « الطيب » داغوبير في الغرب يغرز سيفه في أرض المعركة ويقتل جميع الناس الذين تعلو قامتهم طول السيف من القوم المغلوبين » (١٤٤) .

ويعلمنا القرآن(١٤٥) والفقه والسيرة الكثير بشأن الوضع المخصص للاسرى . وتنبغي الاشارة إلى أنه ليس هناك اجماع في الرأي ، ولا هو يبدو دائماً مطابقاً للنصوص القرآنية(١٤٦) ، ولا للممارسة المتبعة بصورة عامة ، إذا أخذنا بأقوال المؤرخين . ففي رأي الفقهاء أن رئيس الجماعة هو الذي يبت في مصير الأسرى . ويمكنه الاختيار بين أمور أربعة : القتل الفوري ، والاسترقاق ، والفدية أو المبادلة بالأسرى المسلمين ، وأخيراً التحرير من طرف واحد بلا قيد ولا شرط . وجميع الفقهاء المسلمين القائلين باحتمال قتل قسم من الأسرى أو قتلهم جميعاً على الفور متفقون على الاعتراف بأن القتل تدبير استثنائي تمليه الضرورات العسكرية أو مصلحة الجماعة العليا . وليس في القرآن ما يحكم أو يرخّص بقتل الأسرى . ولا يلحظ التنزيل سوى تدبير من اثنين : الفدية أو التحرير . وتبدو السلطة التشريعية الرئيسية القديمة من هذا الرأي(١٤٧) . وتدل السيرة من جهة ثانية على أنه لا النبي ولا خلفاؤه سمحوا بقتل الاسرى . بل يبدو على العكس أن صحابة محمد

---

(١٤٤) درمنغهايم ، « شهادة » ، ص ٣٧٦ .

(١٤٥) « ... فإما مناً بعد ذلك وإما فداء حتّى تضع الحرب أوزارها » (محمد / ٤) . وانظر أيضاً (الأنفال / ٧٠) .

(١٤٦) غنيمي ، « المفهوم الاسلامي ... » ، ص ١٤٨ .

(١٤٧) الشيباني ، « السير » ، ص ٩١، إلى جانب الرأي المقابل الذي لا يستند على كل حال الا على الفقه دون القرآن .

وجيوشهم لم يتقبلوا بسهولة وصايا الاسلام الانسانية . فبعد غزوة بدر مثلاً ، وكانت أول نصر حاسم للقوات الاسلامية ، وقف في وجه المطالبين بمعاملة رحيمة لإعلاء شأن الاسلام والتعجيل بانتشاره(١٤٨) ، فريق(١٤٩) يطالب باسم العدل بقتل الاعداء الذين آذوا الجماعة الاسلامية الناشئة بشكل غير طبيعي . وقرر محمد تحرير الاسرى بفدية والاحتفاظ بمن لا يقدرون على تحرير أنفسهم . ولقد حُرِّر هؤلاء على كل حال بعد تعليم كل منهم عشرة من صبيان المدينة القراءة والكتابة .

وكان سجن الاسرى واسترقاقهم رائجين حتى العصور الحديثة . ولم يكن اخضاعهم للعبودية ، علاوة على أنه كان يستجيب لضرورات اقتصادية ، محفوزاً على وجه العموم باعتبارات إنسانية ، بل باعتقاد اسطوري بأن للمنتصرين عليهم حق الحياة أو الموت . ولقد كان من الممكن أن يرث الاسلام هذه العادة عن الفرس والبيزنطيين الذين احتكّت بهم جيوش المسلمين بعنف في وقت مبكّر جداً . وتفيد كتب الحديث والسيرة أن محمداً رضي بتوزيع الأسرى من الأعداء على المسلمين ليتّخذوهم عبيداً ولكنه ألزمهم بشرط قاطع هو أن يعاملوهم معاملة انسانية ولا يكرهوهم على الأعمال الشاقّة(١٥٠) . كما تفيد أن النبي ، وإن لم يمنع جنده منعاً باتاً من استرقاق أفراد قبيلة مهزومة ، تمكّن من دفعهم إلى عتقهم بزواجه من امرأة تمتّ ببعض الشيء بالقربى إلى المغلوبين (١٥١) .

(١٤٨) كان أبو بكر يمثل هذا الفريق .

(١٤٩) كان عمر يمثل هذا الفريق .

(١٥٠) خان ، « الاسلام ... » ، ص ١١ وفيها يستشهد بالبخاري .

(١٥١) يتعلق الأمر باحدى زيجات النبي « السياسية » . انظر أبو زهرة ، « مفهوم ... » ، ص ٧٣ ، وحميد الله ، ادارة الدولة ... » ، ص ٢١٦ /٢١٧ ، وتوغاي ، « محمد .. » .

ولما كان القرآن لا يلحظ استرقاق أسرى الحرب ، فانه يمكن أن نتصوّر أن التدبير لم يكن أكثر من إمكان عقاب ، على أساس المعاملة بالمثل . وإذا نظرنا إلى قِدم العهد ، أمكننا الادعاء من جهة أخرى بأن العبودية ما كانت إلا أهون الشرور . شرّ يبقي على حياة البشر ويؤلف شكلاً من أشكال الحجز المؤقت . يضاف إلى هذا أن الفدية أو التبادل أو التحرير لم تكن فقط ممكنة الحصول ، بل كانت واجبة وإلزامية . والحكم القرآني الواضح – « ... حتى تضع الحرب أوزارها » – يمثل حدّ الاسر في الزمان . فما أن تنتهي الحرب حتى يتوجّب تحرير الأسرى ، بشرط واحد هو أن يُعاد الاسرى المسلمون وكان الاحتفاظ بالاسرى الاعداء يغذّي بيت المال بالفدية ، ويسمح على الأخص بمبادلتهم بالأسرى الواقعين في قبضة العدو من مسلمين ورعايا غير مسلمين . وقد سبق أن نص بند في أول معاهدة عقدها محمد مع أهل المدينة على أنه ينبغي على الانصار ألا يتركوا سانحة لتأمين عودة الاسرى من أقربائهم (١٥٢) . كما ألحّ الخلفاء الراشدون إلحاحاً شديداً على أن تبذل الادارة الاسلامية أقصى الجهود لتأمين عودة الأسرى المسلمين إلى ديارهم .

وكانت بعض التنظيمات التشريعية تُلزم كذلك المقاتلين المسلمين الأسرى لدى أمّة معادية . فقد كان ينبغي عليهم البقاء على الدين الاسلامي ، كما كان محرماً عليهم تحريماً قاطعاً أن يشاركوا في الحرب ضد المجتمع الاسلامي ، أو أن يقدموا للعدو معلومات ذات طابع عسكري . وفي الوقت نفسه ، كان المذهب يعتبر تحرير المسلمين واجباً مطلقاً على الرئيس ، سواء عن طريق المبادلة بالاشخاص ، أو بالاملاك أو بدفع فدية. وقد غدا هذا المقتضى ممارسة مألوفة ورائجة .

---

(١٥٢) البند الثالث من المعاهدة . انظر حميد الله ، « أول دستور » ، ص ٤١ – ٤٢ .

وكان الاسلام ينظم الشروط والترتيبات الخاصة بعودة الاسرى في معاهدات تعرف بـ « الفداء » . وقد جعلت كثرة الحروب بين الاسلام والعالم الخارجي هذا الاجراء شبه روتيني . ولم تكن مساهمة هـذه الخبرة في انقاذ حياة الألوف من البشر وتأمين الحماية لجنود الأعداء الذين دارت عليهم الدوائر بالقليلة(١٥٣) . وأتاحت فوق هذا لأوروبا القرون الوسطى أن تعي وضع الأسرى المسيحيين في الشرق وتدرك أنه بات ممكناً شراء حريتهم .

ولم تكن حالات التحرير غير المشروط نادرة في التاريخ الاسلامي . وأشهر أمثلته مثل النبي إذ حرّر تحريراً غير مشروط جميع أسرى فتح مكة ، ثم مَثَل صلاح الدين إذ أطلق المسيحيين الذين لم يكونوا يملكون الفدية لدى سقوط القدس في أيدي الجيوش الاسلامية .

ويرى المشترعون المسلمون المحدثون ، تبعاً لظاهر النص القرآني ، ووفقاً لروح التنزيل ، أن على الرئيس الاسلامي أن يختار بين تحرير الأسرى من طرف واحد ، وبين مبادلتهم بالمسلمين الواقعين في يد الأعداء أو لقاء فدية يحدّدها . ويبدو هذا التفسير حقاً التفسير الملائم من خلال منظور أسباب « الجهاد » الاسلامي وحدوده وغاياته .

مباديء خالدة

لقد ترسّخ الاسلام منذ البدء دينَ جمع وتوحيد ، ونظاماً سياسياً ذا

(١٥٣) يذكر خدوري ، « الحرب » ، ص ٢١٧ أن معاهدات المبادلة كانت كثيرة ، ولا سيما في العهد العباسي . فهناك اثنتا عشرة معاهدة فداء أو مبادلة معروفة في السنوات الأولى فقط من خلافة هارون الرشيد .

طموح عالمي ، بتوكيده وحدانية الله والحقيقة والجنس البشري . ولما كان يعترف في الوقت نفسه بصحة الرسالات السماوية السابقة ، فقد أدرك أن الكون كيان واحد متعدّد الاشكال ، وتمكّن على هذا من تحديد ذاته حيال العالم الخارجي ، محدثاً بذلك مفهوماً للكون ذا قطبين . ولا تستند هذه القسمة إلى معايير جغرافية أو قانونية ، بل تمثّل حالة قائمة ينبغي وصفها أكثر مما تمثّل موقفاً يمكن أن يصدر بشأنه حكم تقويمي ذاتي ، لأنها صادرة عن المشيئة الإلهية .

ويجسّد المجتمع الاسلامي الذي يحكمه التشريع القرآني مضمار العدل والسلام ، أي « دار الاسلام » ، في حين تظل البلاد الخارجية منطقة الجور والضلال ، أي « دار الحرب » ، إذ هي لم تتقيّد ببعض الشروط . وهذه الدار معادية للاسلام ما دام المسلمون لا يتمتعون فيها بحرية المعتقد ، ولا بالأمان على أنفسهم وأموالهم ، وبالتالي فان الظلم والعنف مخوفان من الداخل. ويفصل بين النظامين المتباعدين تعارض لا سبيل إلى القضاء عليه . غير أن قسمة العالم الموضوعية لا وجود لها إلا لحفز الناس على التعاون ولتلافي انفراد أحد الكيانات السياسية بالسيطرة على الكيانات الاخرى ، لأن الله يريد انسجام الشعوب وتآخيها .

والسلام في العدل جوهر الرسالة الاسلامية المكين . وتنقل كتب الحديث في هذا الصدد أن النبي قال لرجل سأله : « أي الاسلام خير » ؟ : « تطعم الطعام ، وتقرأ السلام على من عرفت وعلى من لم تعرف »،أي على المسلمين وغير المسلمين في العالم بأسره(١٥٤) (*) . وسرعان ما اضطر المجتمع

---

(١٥٤) غولدزيهر ، « المعتقد ... » ، ص ١٨ .

(*) ورد في النص الفرنسي repandre la paix في مقابل « تقرأ السلام » في نص الحديث الذي عثرنا عليه في المصادر التي عدنا اليها . وغني عن البيان أن « السلام » ورد في الحديث بمعنى « التحية » . ثم اننا لم نعثر في مصادرنا على دليل يثبت أن المقصود=

الاسلامي بحكم الواقع ، ولا سيما بحكم وضعه الجغرافي ، أن يقرّر ويقيم صلات جوار على أساس التعايش السلمي ، وظهرت نظم تحدّد طرزها . وكان المفروض أن تظل العلاقات الدولية سلمية طالما أبدى العالم الخارجي المصالحة والتسامح(١٥٥) . وما كان الحياد ليعقل لو أنه لم يكن بدّ من قسمة الكون بفعل الاعتقاد إلى « مجالين » متعاديين عداء لا سبيل إلى علاجه . والحق أنه ليس هناك ما يتعارض وفكرة وجود طرف ثالث يبقى بعيداً عن الخصومات . وعلى العكس من ذلك ، يمنع القرآن المسلمين من مقاتلة قوم لا يظهرون لهم العداء ، ويقدّمون كل ضمانات الأمن (١٥٦) .

ولقد ظهر بشكل بديهي جداً أن الاسلام دين تبشير ودعوة . وأسهم واقع الازمنة ، والطموح السياسي الذي راود بعض الرؤساء ، وقوة السلاح ، في تحديد طبيعة علاقاته الخارجية إلى حد بعيد . وكان لا بدّ أن تتميز علاقاته على الصعيد الديني البحت بالاعتدال والصبر . ولما كانت الجماعة الاسلامية « امة وسطاً » ، فقد كان عليها أن تقبل وتقرّ بوجود شعوب أخرى تحكمها قوانين غير قوانينها . وأتاحت شخصنة القانون للاجنبي المقيم بشكل دائم أو موقت أن يتبع قوانينه الخاصة . وكان على المسلم الذاهب إلى « دار الحرب » أن يحترم بالمقابل النظام العام . وعلى صعيد العلاقات بين الدول ، أقامت الدولة الاسلامية منذ نشوئها علاقات دبلوماسية مع

= بقوله « على من عرفت وعلى من لم تعرف » ما نقله المؤلف عن المستشرق غولدزيهر . وكل ما عثرنا عليه في تفسير مشروعية السلام على غير معرفة أن يكون للتأنيس ليكون المؤمنون كلهم أخوة، فلا يستوحش أحد من أحد . وأما الحديث فمرفوع إلى عبدالله بن عمر في صحيح البخاري . وأما السائل فهو أبو ذر الغفاري . (المترجم) .

(١٥٥) حسن المأمون ، « بعض مبادىء الاسلام » ، مجلة الصليب الاحمر الدولية، عدد تشرين الثاني ١٩٥٨ ، ص ٥٩٨ .

(١٥٦) النساء/ ٩٠ .

العالم الخارجي . غير أن معنى العدل الراسخ في أذهان المسلمين . وادراكهم الدينامي والجماعي لفكرة الرحمة . يدفعانهم إلى ملاشاة « دار الفساد والاضطهاد » . والوسيلة لتحقيق ذلك هي الجهاد .

والجهاد جهد . جهد أولاً مع النفس لكبح الشهوات ، وجهد جماعي ثانياً لفرض الخير ومنع الشر في قلب المجتمع ، وجهد مسلح أخيراً مفروض على المؤمن بمفرده ، أو على الجماعة بأسرها . تبعاً للظروف . وليس حافزه فرض الاسلام ، وإنما الحفاظ على سلامة المجتمع وتأمين توسعه ، بالعمل بشكل تتاح معه لأي كان خارج دار الاسلام حرية اعتناق الدين . والكفر بحد ذاته عقاب . والكافر الذي لا يمنع المسلمين من ممارسة دينهم لايستدعي عقاباً آخر (١٥٧) . ولا يمكن أن يتخذ الجهاد طابعاً عسكرياً إلا في الحدود المنصوص عليها في الشريعة القرآنية . وعندئذٍ يصبح قتالاً مقدساً ودينياً ، عادلاً في الدافع اليه وفي مباشرته وفي غايته . والمذهب التقليدي الذي يعتبر العدوانية فطرية في الانسان ينعت بالجور النزاعات التي سببها الرغبة في الانتقام ، والتي يكون الدافع اليها المنافسة على المصلحة والغيرة و « الميل إلى العنف أو حب السلب والنهب »(١٥٨) . والحروب العادلة الوحيدة هي المرخص بها في التنزيل والتي تُشنّ في « سبيل الله » . وكل شكل آخر من أشكال العنف مذموم . وينبغي في التحليل الاخير أن تقود القوة إلى وحدة الوجود التي أرادها الله ، وإلى التوازن والانسجام ، وإلى « السداد » ، وإلى العدل بأوسع معانيه . وبهذا المعنى غير العسكري يظل « الجهاد »

---

(١٥٧) « وعلى أي حال ، فان الكافر الذي لا يمنع المسلمين من اقامة دين الله سبق له أن عانى أوزار كفره » . ابن تيمية ، « في القانون العام » ، ص ١٤١ .

(١٥٨) غارات الغزو . انظر ابن خلدون ، « المقدمة »، ص ٥٦ وما يليها (من النسخة الفرنسية – بالطبع – باريس ١٩٦٨ – المترجم) .

متواصلاً ، لأن الانسان خلق ليمارس العنف باستمرار على نفسه وعلى الآخرين ، كي يكافح ميوله الطبيعية إلى الاثرة ، والظلم ، والرغبة في القوة.

ويتألف تاريخ الاسلام الحربي من أعمال عسكرية باهرة ، وأمثلة في التسامح والشهامة ، ومن مجازر أيضاً . إنه تاريخ بشر . ولا يخطىء المسلمون اليوم في الاعتزاز بماضيهم . فقد وفّق النبي وخلفاؤه ، ولا سيما عمر باني الامبراطورية الاكبر ، إلى غرس قيم انسانية عن طريق الاسلام في أذهان محاربيهم المتحمّسين أشد الحماسة للدين الجديد (١٥٩) . وتتردّد الأمثلة الانسانية المشهودة لمحمد في فتح مكة ، وعمر عند دخول القدس ، وصلاح الدين في ظروف شتّى ومتنوعة من معركته مع الصليبيين ، تتردّد هذه الامثلة دون فتور على أقلام المؤلفين المسلمين من مؤرخين وفقهاء وأخلاقيين . وقد جرّت الضرورات الآنية إلى بعض الافراط ، لدى قيام الانشقاقات والحروب الداخلية التي ما لبثت أن ذرّ قرنها ، وتبعها ، في اسبانيا والمشرق، الصدام العنيف مع أوروبا التي كانت على أبواب نهضتها ، ومع ذلك فان اجتياح القبائل التركية البدوية للشرق ، ثم التدفق المغولي الرهيب ، قد شوها قليلاً قانون الحرب الاسلامي على صعيد المذهب(١٦٠) . وقد يكون من

---

(١٥٩) نشير هنا إلى أن قواعد قانون الحرب ليست وهماً أسطورياً « حدثه» مؤلفون مسلمون معاصرون بهدف اثبات توافق الدين والمبادىء القانونية الحالية . فالسنة النبوية حافلة بالأمثلة . وها هو احد مؤرخي القرن الرابع عشر (الميلادي)يشير وقد حشد الأخبار إلى وصايا محمد بصدد معاملة الاسرى، ويبين استنكار المسلمين تصرف اعدائهم العرب في الاجهاز على الجرحى فوق أرض المعركة . انظر ابن سيد النص : « ثبت بمصادر قديمة عن القتال وسلوك المحاربين » . أشرف عليه وقدمه السيد فرج في « رسالة إلى الجندي العربي » ، ترجمه (إلى الفرنسية) محمد نصر الدين ، القاهرة، ١٥١ صفحة؛ انظر ص ٤٣ وص ٦٣ على التوالي .

(١٦٠) انظر تحليلا عن حقبة أخرى لإيمانويل سيفان ، « الاسلام والحرب الصليبية » ، الايديولوجية والدعاية في ردود الفعل الاسلامية في الحروب الصليبية، باريس ١٩٦٨ ، ٢٢٢ صفحة .

سوء الفهم للتاريخ وللطبيعة البشرية الادعاء بأن جميع الزعماء المسلمين راعوا الترتيبات القانونية المنظمة للعلاقات الدولية السلمية والحربية . ومع ذلك لا تنتقص هذه الانتهاكات من قيمة القوانين الدينية التي تظل ثابتة . كما لا ينقص خرق القانون شيئاً من طابعه الالزامي والقسري .

ويمكن تلخيص المبادىء الاساسية للنظام القانوني الاسلامي المطبق في النزاعات المسلحة ، الدولية والداخلية على السواء ، والموجّهة داخل منظور من قوة ورحمة ، على الوجه التالي (١٦١) :

١ - حظر التجاوز والغش والظلم في جميع المجالات .

٢ - منع إنزال الأضرار الزائدة على الحاجة بالعدو ، كالقتل ، والقسوة ، والتعذيب المهين .

٣ - حظر أعمال التدمير غير المفيدة . ولا سيما اتلاف المزروعات .

٤ - ادانة الاسلحة المسمومة والتدميرات الجماعية العشوائية .

٥ - التمييز بين المقاتلين - وهم يحملون في الجيوش الاسلامية شارات مميّزة - وبين المدنيين غير المشتركين بصورة مباشرة في القتال .

٦ - احترام المنسحبين من الالتحام ، كالجرحى ، والجنود المتمتعين بأمان موسّع - الحماية - ، وأسرى الحرب .

٧ - المعاملة الانسانية للأسرى الذين يُبادل بهم أو يُحرّرون من جانب واحد حين تضع الحرب أوزارها ، شرط ألا يبقى أي أسير مسلم مسلم في قبضة الاعداء .

---

(١٦١) نتناول من جديد أفكاراً سبق لنا بسطها في عجالتنا : « حول بعض القواعد الاسلامية المتعلقة بسير المعارك وحماية ضحايا النزاعات المسلحة » ، في « حوليات الدراسات الدولية » ، المجلد الثامن ، جنيف ١٩٧٧ ، ص ١٤٥ - ١٥٨ .

٨ — حماية السكان المدنيين : احترام أديانهم — وبالتالي حضارتهم — ورؤساء هذه الأديان ، ولاشرعية قتل الرهائن واغتصاب النساء .

٩ — تأكيد المسؤولية الفردية : الغاء كل عقوبة تصدر بحق أشخاص عن جرائم لم يرتكبوها بأنفسهم .

١٠ — لاشرعية مقابلة الأذى بالأذى والتدابير الردعية التي قد تكون مخالفة للمبادىء الانسانية الأساسية .

١١ — التعاون مع العدو في الأعمال الانسانية .

١٢ — منع كل عمل مخالف لأحكام المعاهدات التي يعقدها المسلمون منعاً باتاً.

ولما كان الفقهاء المسلمون يعتبرون أن جوهر « الشريعة » إلهي ، فانهم يتمسكون بعدد من المعايير المتخذة مُثُلاً عليا ، ويرفضون تقنين ممارسات يحتمل رواجها . وإذ كان الاسلام ينادي بأنظمة عالمية لقيادة النزاعات المسلّحة — وفي وسعه من جهة ثانية أن يفاخر بأنه لم يعرف قط الابادة الجماعية ولا معسكرات الاعتقال — فانه ما يزال يملك في الوقت الحاضر اعتدالاً وحكمة يمكنه أن يجعل الانسانية تفيد منهما . وباسم العدل والعقل يقصى ويطرد كل تجاوز. فليست الحرب ثأراً ، بل جهد لدفع الجور والاضطهاد . ويفرض هذا المفهوم إذن تحديدات دقيقة جداً في قيادة العمليات العسكرية . إنه صادر عن مفهوم أسمى للانسان بوصفه انساناً ، وعن الاحترام الواجب له بوصفه مخلوقاً من مخلوقات الله . ويستند القانون الدولي الاسلامي إلى مبادىء خلقية متينة تطمح إلى تخطّي الواقع البشري اليومي . وقد أوضح النبي محمد ذلك حين قال : « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » .

الفصل السادس

من حاضر الاسلام

« ان الرغبة في تبرير الذات التي تقع عليها في جميع انظمتنا الاجتماعية لتضعف هذه الأنظمة».

مالرو

اليقظة الاسلامية والاستفهام الاصلاحي

على صعيد التاريخ السياسي ، حدّدت مناورات أوروبا مصير الاسلام بشكل واسع منذ القرن السادس عشر . فقد أزاحه البرتغاليون والهولنديون بافتتاح طرق بحرية جديدة ، وتغلغلت فيه بريطانيا العظمى ، وفرنسا على الاخص ، وحرمته روسيا أقاليمه الشرقية . واصطدمت الامبريالية الأوروبية بالاسلام في البلقان ، وعلى الطريق إلى آسيا ، وعند المنافذ إلى أفريقيا ، فأخضعته لنفوذها أو طوقته . حتى أنها آذت العبادة نفسها . وتضافرت التقوى الشكلية النازعة إلى التزمت ، والصوفية الشوهاء ، على تغذية البدع والخرافات ، وخنق اصالة الاسلام الخلاّقة . وطغى الهذر بالعناصر الثقافية التقليدية على مواصلة البحث ، ولا سيما البحث العلمي . وانحبس الدين في تمسك صارم بالعقيدة سمح بعدم المساس بالقيم الدينية ، لكنه أثبت أنه ليس أهلاً تماماً لاستكمال المباد- ء التي كان من شأنها أن تقود المجتمع الاسلامي إلى عهد من الرقيّ الفعّال . وضاقت عندئذٍ النظرة الاسلامية إلى العالم . وصاحب الرغبة في الحفاظ على وحدة العقيدة لجم للجهد الفكري بتأثير السلطة العسكرية لشعوب دخلت الاسلام حديثاً . وفي جو من الاستفهام والشك تأكدت القناعة بأن مصير الدين كان ما يزال مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بمصير الثقافة الاسلامية السلفية . واحتجب التمييز بين

الدائم والزائل ، والاساسي والاضافي . واستقر الاسلام في ركود مطمئن ما لبث أن ازعجته غزوات الغرب في القرن التاسع عشر .

وكان العرب قد غابوا عن واجهة مسرح التاريخ الاسلامي خلال حقبة طويلة من الانحطاط المتزايد . ولم يظهر الاتراك المهيأون لاقتباس التقنيات العسكرية عن الغرب الذي تبنّوا أسلحته أي استعداد للتبصّر في مفاهيمه السياسية والاجتماعية . ولما كانوا متحصّنين بثقة متغطرسة ، فإنهم لم يعوا وعياً حقيقياً أن أوروبا كانت تتغلغل في الامبراطورية وتخنق أنفاسها . وعلى صعيد الفرد المسلم ، رافق تلك اللامبالاة الحكومية المتعجرفة نقص في فهم الدين لن يتوانى المصلحون فيما بعد عن فضحه والتنديد به (١) .

ويقدّر بصورة عامة أن حقبة الثقة بالنفس انتهت بمجيء بونابرت إلى وادي النيل(٢) . فالهجمة الفرنسية على قلب الاسلام اكرهت المسلمين على البحث عن ذاتهم بازاء الغرب المنتصر . معيد الرابطة الثقافية بين الشرق الذي كان قد غرق في الخدر وأوروبا التي قدّمت نفسها آنذاك لا على أنها طرف محاور بل مهيمن . وولّد الاستعمار شعوراً بالعزّة الجريحة تحول إلى محاولة ترسّخ ديني وثقافي وسياسي نشّطها اصطدامها منذ البداية بالمصالح الامبريالية الأوروبية . وإذ قاد العرب حملة المجاهرة بمناوأة الاستعمار ، فقد عادوا إلى طليعة التاريخ الاسلامي .

وثبت أن الاسلام روح كل مقاومة يبديها شعب مغلوب سياسياً ، غير خاضع مؤسسياً ، ومحلك كل مقاومة . وقد نتج عنه ، بوصفه عنصر تمايز

---

(١) ان حياة المسلمين المحدثين عبارة عن « تظاهرة مناوئة لدينهم » ، الشيخ محمد عبده ، « الرسالات » ، ص ١٣٦ .

(٢) يستحق هذا التأكيد ولا ريب بعض التوضيح . وبالامكان أن تذكر في هذا المجال مثلا أعمال ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب وشاه والي علاه دهلوي .

وتحقيق للذات ، مسارات متباينة . وبالفعل فقد تمّ التعبير عن رد فعل الشعوب الاسلامية تبعاً – على الاخص – للسيطرة الواجب رفضها : أي – بشكل مبسط – أوروبا المسيحية أم تركيا الاسلامية . وكان على العرب محاربتهما كلتيهما . فبعد أن تحالفوا بادىء الأمر مع الغرب – بوصفهم «عرباً» ، لا بوصفهم مسلمين – عادوا فقلبوا له ظهر المجن عندما أدركوا أن أي تعاون لم يكن ممكناً مع شريك ينشد أن يمارس عليهم اشرافاً من نوع استعماري ، أوضح صوره نظام الانتدابات ووعد بلفور . وفي أفريقيا ، ساهم الدين في إقامة مجتمع جديد خارج النطاق القبلي أكثر جدارة بمقاومة التأثير الاجنبي . وفي آسيا ، تماسك الاسلام المرن الطيّع ونما في وجه النفوذ الاستعماري، في اطار اجتماعي تقليدي . وقد حمل الاسلام في أكثر الاحيان راية الصراع مع الاستعمار (٣) .

وقد تجسّدت حول الاسلام الذي يقود حركة التحرر ثلاث ظواهر : الاصلاح وتحقيق الذات والترسّخ . وتؤلف هذه الظواهر الثلاث مترابطة نسيج التاريخ الحديث. وتتخذ مجتمعة مظهراً دينامياً ومعارضاً لم يكن موجوداً من قبل . ويستتبع البحث عن الذات ، وهو لا يمكن أن يتم من غير بعض الكدر ، بحثاً عن الأصالة ، وانماط تعبير مناسبة في آن معاً.ويختلط الإخلاص في الدين ، والحماسة الوطنية ، والاندفاع القومي ، والتطلع إلى مدى اسلامي شاسع ، في هذه الحاجة إلى التميّز بالنسبة إلى « الآخر » الذي كان بادىء الأمر الغرب المستعمر ، ثم غدا العالم الصناعي الرأسمالي أو الماركسي.

(٣) غير أن الاسلام كان يبقى على الحياد عندما يكون السكان المسلمون أقليات ، كما هي الحال في شبه القارة الهندية والحبشة . وقد تمكن المسلمون الهنود أن يتحرروا من الوصاية الانكليزية وأن يشكلوا في الوقت نفسه مجتمعاً له دولته الخاصة . وما يزال مصير السكان الاريتريين يقدم عناصر أليمة بين يدي تاريخ أفريقيا الشرقية المعاصر .

ويقترن ردّ الفعل بشكل محكم ، ولا سيما في العالم العربي ، بمحاولة للاصلاح الديني . وهكذا ينفتح الاسلام لينظم المعارضة على المستوى السياسي ، ويجهّز نفسه بمعدات « ايديولوجية » مخصصة لتدعيم مواقعه بالنسبة إلى العالم الخارجي وضمّ المسلمين في تضامن مشترك . وتغيب الحجج عن التصنيف المجرّد ، لأن الاحتجاج يبدو وكأنه دفاع حسي وعملي – بل سطحي – عن الدين ، في جو فكري غارق بالقدسيات . وتعكس دوافع المطالبة انفعالات وعواطف يعبّر عنها في البداية دائماً بألفاظ « اسلامية » . فأول الأمر ، وبفعل النخبة المتأثرة بأشكال الفكر الغربي ، يتخذ رد الفعل دائماً أكثر فأكثر طابع قناعة شعبية تحوّله لتضفي عليه طبيعته الحقيقية وتلويناً اجتماعياً جديداً .

ولقد نجح الاسلام خلال تاريخه الطويل مرات كثيرة في صد الاعتداءات الخارجية . الا أن الوضع كان استثنائياً جداً في مطلع القرن العشرين . فقد ظهر العدو بوقت واحد في الداخل – مستبدّون رجعيون وشباب مكبوت – وفي الخارج : سيطرة استعمارية وانبهار بالنجاح المادي . وتجذّرت أوروبا الصناعية ، ثم الليبرالية ، ثم الماركسية ، في العالم الاسلامي بفضل قوة الأفكار والمؤسسات التي أفرزتها ، كما بفعل الحاجات والطرز التي خلقتها . وتمت أعمال التجديد في مرحلة أولى بجهد لاواع أحياناً في محاكاةٍ ورفضٍ للقيم الأجنبية التي كان يُسعى إلى اكتناه سرّ نجاحها عن طريق فضح إخفاقها الروحي . وكان الغرب قد فكك ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، أوصال الثقافة التقليدية ، لكن كانت تجري ، بدافع من كسل فكري ، أو رغبةً في الظهور ، محاولات لاقتباس بناه وايديولوجياته دون الروح النقدي الذي كان من الممكن أن يتيح عملية تمثّل حقيقي(٤) . وكان ردّ الفعل

---

(٤) مالك بن نبي ، « دعوة الاسلام » ، باريس ١٩٥٧ ، ١٧١ صفحة ، ص ٧٣ .

غامضاً حيال أوروبا التي اتخذت « نموذجاً وغرضاً يُرمى »(٥) في آن معاً . ولما كان المسلمون مرتهنين لسيطرة الاستعمار ، ثم مكبوتين بفعل تخلّفهم الاقتصادي ، فقد بحثوا عن هوية تحفظ لهم قيمهم الخاصة . وقادهم تعلقهم بالتقليد الديني من أجل مقاومة النفوذ الثقافي الخارجي إلى إحلال النقاش على الصعيدين الروحي والسياسي . وكان الغرب يمثّل بالفعل آنذاك صورة فوضى روحية أكثر مما يمثّل مصدراً لأمثلة تُحتذى . ولكي يمثّل ردّ الفعل توكيداً أصيلاً في مجتمع متمحور حول الناحية الدينية ، كان لا بدّ أن تُستبطن المقترضات التي تمّت قبل أن تصبح مقبولة حقاً . وبالفعل ، يسود جميع أحداث الحياة الخاصة أو العامة نوع مـــن الشعور بالتقديس ينجم ادراكه عن قناعة مطلقة ، ويحدّد مجرى التطور التاريخي . وهكذا ظل جو من التديّن قائماً فيما وراء الأزمات السياسية والاخفاقات الاجتماعية والاضطرابات التكنولوجية وانتشار الافكار الاجنبية . ونسيان ذلك معناه أن يحكم المرء على نفسه بعدم فهم التطلعات الحديثة للعالم الاسلامي المعاصر .

ومع أن حركة الاستفسار وفحص الضمير والترسّخ تهم العالم الاسلامي بمجمله ، فقد صمم العرب على الاضطلاع بمهمة تقرير مصيره . وبالرغم من أن الاسلام لم يعد « متوسطياً »(*) بصورة خاصة ، بعد الانتشار الذي أصابه في أفريقيا وآسيا ، فقد عاد العرب يتصدرون مسرح التاريخ الذي كان الفرس ، ثم الاتراك ، قد حلوا محلهم فيه خلال ما يقرب من خمسة قرون . وكثيرة هي الاسباب التي أدّت إلى هذه العودة .

وعلى الرغم من كون العرب أقلية ، فان في أيديهم مركز التوجيه الروحي للاسلام بكامله ، أي مكة . أضف إلى هذا أنه كان لا بد أن تستمدّ النهضة

---

(٥) محمد الاحبابي ، « الشخصانية الاسلامية » ، باريس ١٩٦٧ ، ١٢٤ صفحة، ص ١٠٢ .

(*) نسبة إلى البحر الابيض المتوسط . (المترجم) .

الثقافية والسياسية حججها من التراث التقليدي . وسُبّح بحمد لغة الوحي الالهي ، ولُهِج بمآثر أبطال الدين الذين كان معظمهم في أول الأمر من العرب أو المستعربين . وكان مفكرو المسلمين وجمهورهم قد وقعوا على مواد للتأمل وعناصر للرجاء . وفيما كانوا يطمحون إلى الاضطلاع بالتركة التاريخية لتوجيه قدر الدين في المستقبل ، اعادوا تشكيل نواة صلبة حول مهد الاسلام — الذي عكسوا عنه صورة قد تكون أسطورية — وتاريخ عظمته الاولى المجيد . وأتاح انكفاء تركيا محليا ومعنوياً للعروبة أن تترسّخ وتبلور الوعي العربي الحديث حول محورين متميّزين في المفهوم الغربي ، لكنهما ما يلبثان دائماً أن يختلطا في الاسلام : الديني والسياسي (٦) .

وكان الباعث الاكبر على النهضة الاسلامية الرغبة في التحرر من الاستعمار. فقد غدا من الملائم بعد، التخلص من ربقة السيطرة الاجنبية، القضاء على التخلف الاقتصادي باستقاء التقنية وما ينتج عنها من مظاهر الثقافة من مصادر خارجية. وأسهم الشعور بالخزي من السيطرة الاستعمارية، ومن الهزيمة في فلسطين ، والتخلف الاقتصادي في أن يجعلا من الترسّخ السياسي أحد جوانب البحث الديني العظمى . وتجنّب المصلحون بصورة عامة أن يقطعوا صلتهم بطبقة « رجال الدين » العلماء وخصصوا في الوقت نفسه جزءاً هاماً من نشاطهم للسياسة . وتشابك التطلّع إلى العزة القومية والاصلاح الديني والنضال السياسي تشابكاً عميقاً ، وراحت كل نزعة من هذه النزعات تغتذي بالاخريات وتغذيهن . وكان التعبير عن توكيد التفوّق الديني يختلط بذكريات من المجد التالد وبالرغبة في إلباس المذهب حلّة قشيبة . وعاد

---

(٦) طه حسين ، « النزعات الدينية في أدب مصر اليوم » ، في « الاسلام والغرب » ، ص ٢٣٣ — ٢٤١ .

وعاد المسلمون وقد صُدموا بغلبة المادية الغربية إلى منابع الاسلام الثرّة لتحديد هويتهم . ولذا يصعب ادراك البلبلات العميقة التي يعانيها العالم الاسلامي في الوقت الحاضر لتركيز الانتباه على الحقبة المعاصرة وحدها . فمعرفة التاريخ توضّح الحوافز الجماعية والتصرّفات الفردية ، بقدر ما يوضحها النظر إلى المذهب بعين الاعتبار .

وقد كانت الحركة الاصلاحية الاسلامية موضوعاً لكتابات ذات أهمية بالغة . والمقدمات الفكرية لهذه الكتابات متماثلة ، مهما يكن انتماء كتّابها الروحي أو الجغرافي(٧) . ومع ذلك تختلف الحلول المطروحة في عباراتها ، بل في أساسها . لكن هناك اجماعاً على الجهر بأنه لا يمكن اعتبار الاسلام مسؤولاً عن جمود العالم الاسلامي الطويل وانحطاطه الواضح . بل تُعزى الامراض الحاضرة على العكس من ذلك إلى المسلمين الذين اهملوا العيش وفق مبادىء دينهم . وإذا كانوا قد فقدوا الرخاء المادي الذي كانوا ينعمون به تاريخياً ، فلأنهم بالتحديد أهملوا التقيد بـ « نصف الشريعة الإلهية » . ولكشف النقاب الذي انسدل على العالم الاسلامي ينبغي أن نلح على الطابع العقلاني الكامل للتنزيل ، وعلى الطاقات اللامحدودة الكامنة في السنّة النبوية . فحين كان المسلمون يحيون حسب ارشادات الدين التي تحضّ على التفكير وتشجع الروح النقدي ، اثبت الاسلام أنه حامل مشعل التقدم والرقي .

وليست أهداف هذه الحجج المستقاة من الماضي دفاعية فقط ، بل هي معدّة لارهاف الوجدان الاسلامي . واعتمد المسعى بطريقة لاشعورية على الجمهور . وكانت الاقتراحات التي تقدّم بها المصلحون كثيرة : تخليص

---

(٧) انظر بيكتال ، « الجانب ... » ، ص ٣٨ وما بعدها ، وكذلك ، محمد فاضل الجمالي ، « رسائل عن الاسلام » كتبها أب في السجن إلى ابنه ، لندن ١٩٦٥ ، ١٠٨ صفحات ، ص ١٠١ وما بعدها .

العبادة من البدع والاطر البالية التي تراكمت عبر العصور ، والتمييز بين ما هو أساسي وما هو ثانوي ، للابقاء فقط على المعتقدات الجوهرية حقاً . والعودة إلى منابع القرآن والسنّة النبوية عن طريق التفكير الحرّ .

وقد ظهر اتجاهان رئيسيان : اتجاه الدفاع المحافظ في الظاهر والهادف إلى حماية القيم الاسلامية من توسع الحضارة المادية الاجنبية ، واتجاه معاكس يقول بقبول المبادىء العلمانية في مجتمع حديث تظل فيه للدين حرمته ومكانته دون أن يبقى قاعدة التفكير السياسي . وعلى هذا ، قام في وجه «الاصلاحيين المرتبطين ارتباطاً وثيقاً بالتراث الثقافي الاسلامي ، والمبشرين بالعودة إلى استقامة الرأي التي لم يترددوا مع ذلك في نبذ بعض صياغاتها ، « أصحاب مذهب الحداثة » المنادون بتمثّل جدي للفكر الحديث عن طريق اسلام تحرري وعقلاني يستوحي افكار أوروبا الغربية بقوة .

ولا ريب أنه من الاجدى أن نصف باختصار أهم نظريات المصلحين الدينية والسياسية ، على أن نحلل التشابه والاختلاف في النزعتين الرئيسيتين المشار اليهما ، لأن الفروق الدقيقة بينهما قد تتنوع إلى ما لا نهاية .

يصعب الكلام على جمال الدين الافغاني(٨) بوصفه رائداً ، نظراً لشخصيته القوية المتلوّنة ، ويبدو أن تعابيره كانت تتنوع كأفكاره تبعاً للجمهور الذي يخاطبه . وكان لنشاطه ، وكثيراً ما كان انفعالياً وعفوياً ، تأثير روحي هامّ على الجماهير الاسلامية . وقد حمل على المؤسسات القائمة ، ودعا للعودة إلى الاخاء الاسلامي الاصلي ، ووجه انتقادات لاذعة للمادية الغربية ولخمول أخوته في الدين . وكانت وحدة العالم الاسلامي الايديولوجية

(٨) نيكي كيدي ، « حل اسلامي للامبريالية » ، (كتابات السيد جمال الدين الافغاني السياسية والدينية) ، بركلي ١٩٦٨ ، ٢١٢ صفحة ، وفيه يقدم المؤلف ترجمة إلى الانكليزية لأهم ماكتبه المصلح .

والسياسية تمثل في نظره قلعة الصمود الوحيدة في وجه الامبريالية الأوروبية. ورسم للاسلام صورة مجمّلة تعود إلى عهد النبي وصحابته الذين تتناقض قوتهم وانتصاراتهم العسكرية اشدّ التناقض مع العالم الاسلامي في أيامه. ولم يَصُغ الافغاني مذهباً حقيقياً متماسكاً ، فقد دان التقيد العقيم بالمعتقدات الدينية ، وطالب بحق الفرد في مناقشة التعاليم التقليدية ، وبقدرة الدولة على التشريع تجاوباً مع الحاجات المتزايدة لتنظيم اجتماعي معقّد. فلقد صب هجومه اذن على اصلاح البنى بدل اصلاح الفرد(٩) ، لكن تأثيره كان كبيراً فيما بعد. ويعتبره التاريخ بالفعل رائد اليقظة الاسلامية ، والاخاء والتضامن الاسلاميين في مواجهة الغرب ، وحامل لواء مناوأة الامبريالية ، والمنظّر المشوش بعض التشويش لشكل من قومية إسلامية.

وكان ألمع تلاميذ الافغاني الشيخ المصري محمد عبده(١٠) الذي بنى رأيه على مسلمتين أساسيتين : الأولى دور الدين الضروري ضرورة مطلقة لحياة الشعب ، وبالتالي سمو التنزيل القرآني غير المدافع. والثانية ضرورة تبني أحسن ما في العلوم الغربية وتمثّله. ولما كان الاسلام ينسجم انسجاماً كاملاً مع العقل ، فلا يمكن أن يدخل في صراع مع الرقي والتقدم. ولقد كان من الواجب أن تتيح له هذه القدرة على التكيّف أن يقصر مقترضاته الخارجية على التقنيات دون غيرها. وكان عبده الذي يخالف استاذه الافغاني الرأي مخالفة واضحة في هذا الصدد يشكّ في جدوى اصلاحٍ مبنيّ على التحريض السياسي على الاستعمار مدعوماً بالحجج الدينية. وكان يعتقد على العكس أن تحرير العالم الاسلامي يمرّ بالتحرر الفردي ، ويطالب بالغاء العبوديات الّتي فرضتها المحاكاة الآلية لمعتقدات دينية لم تفهم على حقيقتها. وقد استند

---

(٩) بن نبي ، « دعوة ... » ، ص ١٤٧ .

(١٠) انظر « الرسالات » ، وخدوري ، « Political Trends » ص ٦٠ وما بعدها .

في هذا الصدد إلى التحذير القرآني : « ان الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم »(١١) . وكان يأمل في أن يعيد الثقة إلى نفوس المؤمنين بتقديم الأسس الاخلاقية للمجتمع الجديد المطلوب بناؤه بالعودة إلى اسلام خالص من الشوائب ، قادر على تمثّل التقدّم الخارجي وتأمين العدالة الاجتماعية على الصعيد الداخلي . وبوصفه مصلحاً « دينياً » بشكل أساسي ، دخل اذن التاريخ وخلد ذكره .

وإذا كان الافغاني لا يبدو واضحاً تماماً ولا دقيقاً في عرض آرائه ، فان عبده يبدو بالمقابل مغالياً في التمسك بأهداب العقيدة . وقد نجح في أن يقدّم للمسلمين إيماناً خالصاً من الشوائب ، إلا أنه تنقصه الفعالية ، لأن البعد الاجتماعي(١٢) كان قد عزب عن باله . ورغبة منه في تخليص الدين من البدع والأوهام والممارسات الخارجة على الاصول ، فقد حضّ أبناء دينه أن يعودوا إلى الانكباب على شرح العقيدة . وكان يرى أن احتمالات النجاح في أية محاولة اصلاحية خاضعة لعودة المسلمين إلى حرية الرأي بفتح باب الاجتهاد ، وانه لا ينبغي أن يتحقق النصر على الغرب المسيطر ، ولا أن تتم نهضة العالم الاسلامي بالعنف ، بل بأن يجهد المسلمون في التفكير بأنفسهم . وانقسم تلاميذ عبده عند وفاته عام ١٩٠٥ إلى فريقين مثّل كل منهما جانباً خاصاً من فكر استاذه ..

فلقد أضفى رشيد رضا ، السوري (*)الدينامي الذي لا يكلّ ، على مذهب الاصلاح العربي نبرة أكثر ميلاً للدفاع عن الدين ، ان لم نقل نبرة جدالية عنيفة أحياناً . وراح يعرض آراء الشيخ محمد عبده المتعلّقة بضرورة

---

(١١) الرعد/ ١١ .

(١٢) بن نبـي ، « دعوة ... » ، ص ٤٩ .

(*) سوري بالمفهوم الذي كان سائداً في ذلك الزمان . (المترجم) .

اعادة تفسير الدين بناء على الينابيع الاصلية ، القرآن والسنّة النبوية ، بيد أن عرضه كان متأثراً أشد التأثر بالافغاني . وحاول أن يقدّم بُعداً سياسياً ، نابعاً لبعض الوقت من جامعة اسلامية ، لعملية تجديد العالم الاسلامي. ففي نظره أن وحدة الاسلام الايديولوجية والسياسية كفيلة بإحباط تطاولات الغرب . وانصرف رشيد رضا من هذا المنظور إلى بناء نظرية حول خلافة مجدّدة تقوم بدور فعلي في قيادة المجتمع الاسلامي روحياً ومادياً . واذ كان متشدّداً بشكل جوهري ، فانه لم يقتصر على المطالبة بمجرد العودة إلى التعليمات التقليدية ، بل ميّز بين « الشريعة » المقدّسة الثابتة الخالدة التي تنظّم حياة الفرد الخاصة ، والشريعة السائدة في المجالين السياسي والقانوني ، وهي شريعة قابلة للتغيير لأن فكرتي العدالة الاجتماعية ورخاء المجتمع تتطوران بمرور الزمن . وفي الامكان أن يتمّ تجديد التشريع باجماع العلماء ممثلي الامة المجتمعين في نوع من « برلمان اسلامي » . وقد جمع المؤلف بذلك بين مفهوم الشورى القرآني واجماع الامة للتدليل على امكان اقامة حكومة تمثيلية في الحاضرة الاسلامية . وبالاجمال ، كان رضا يعترف مثل استاذه عبده بصلاح الافكار الحديثة ويطالب بتبنّيها . وقد تجاوز فكر عبده بالجنوح إلى التطرّف السياسي مهيئاً لظهور حركة كان من شأنها فيما بعد تحريك المسرح السياسي في العالم العربي بخاصّة : « الاخوان المسلمون » .

ولما كان الاخوان المسلمون يطمحون إلى اعادة بناء المجتمع الاسلامي تبعاً لأدقّ المبادىء القرآنية التي تقدم بالتأكيد حلولاً للمعضلات الاجتماعية القائمة في هذه الحقبة ، فقد حاولوا خلق حركة جماهيرية للاستيلاء على الحكم . وليس بامكان المرء أن يوجز بطريقة منطقية مذهب الحركة التي انتقلت من مجرد توكيد صلاح المبادىء الدينية إلى التطرف السياسي الذي كان

عنيفاً أحياناً . وباختصار (١٤)فان الاسلام في نظرهم هو أولاً منهج أخلاق وعدالة اجتماعية يضم كل القيم التي يحتاج اليها المؤمنون لبناء مجتمع يكفل الرخاء الجماعي والحرية الفردية من خلال المساواة . وإذكان الدين يحل جميع المعضلات ويبيّن السبيل إلى نعيم الآخرة ، فليس من حاجة إلى محاكاة الأفكار والمؤسسات الأجنبية ، ولا إلى تمثّلها . وعليه فالامر لا يتعلق بوضع برنامج سياسي جديد ، بل بالتطبيق الحسي للتنظيمات المنزلة التي يؤدي تفسيرها السليم إلى التحرر من المغالطات التاريخية المتراكمة بفعل الاعتقاد الشعبي . وباستثناء المادية المفرطة والشيوعية الملحدة ، فانه قد يعثر على جميع الاسس التي تقوم عليها الانظمة الاجنبية في قلب الاسلام الخالص من الشوائب بالذات(١٥) . ولقد تمكن « الاخوان المسلمون » في الظاهر من اضفاء دينامية خاصة على عقيدتهم بـ « استبطانهم » برنامجهم على وجه التقريب بعمل شبه مقدس من أعمال « المؤاخاة »(١٦) . واكتسبت الحركه قاعدة شعبية حقاً ، بتعبيرها عن تطلعات المؤمنين إلى بناء مجتمع مصوّر وكأنه مثالي ، مجتمع

---

(١٤) انظر خدوري ، « Political Trends »ص ٧٦ وما بعدها ، وبن نبـي ،« دعوة..» ص ١٤١ وما بعدها .

(١٥) اتخذت الحركات الدينية ذات الامتدادات السياسية والاجتماعية التي طالبت بأن يعاد تطبيق القاعدة المطلقة الخاصة بالشريعة المنزلة على المجتمع الاسلامي مظاهر أخرى منها « دار الاسلام » في أندونيسيا ، و« الاستقلال » ، وهو حزب قومي واشتراكي مغربـي . انظر غواديو اتيليو ، « علال الفاسي ، أو تاريخ (حزب) الاستقلال » ، باريس ١٩٥٢ ، ٤١٦ صفحة ؛ بينما بدت الحركة الاصلاحية الجزائرية – ولنذكر ذلك في هذا السياق – أكثر تمسكاً بالعقيدة ، وبالتالي خجولة في مادتي السياسة والاقتصاد . انظر كذلك علي مراد ، « الحركة الاصلاحية الاسلامية في الجزائر من ١٩٢٥ إلى١٩٤٠»، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي ، باريس ١٩٦٨ ، ٤٧٢ صفحة ، ولا سيما ص٣٠٦ وما بعدها .

(١٦) بن نبـي ، « دعوة ... » ، ص ١٤١ .

أكثر عدلاً في الداخل وأشد عزة في الخارج . وعلى الرغم من تجاوزات بعض زعماء الحركة المتأخرين ، والقمع الصارم الذي مورس عليها في بعض البلاد ، فان تأثيرها ما يزال ماثلاً ولا ريب في الوجدان الشعبي كما في أوساط المتعلمين والشباب ، في انتظار انبعاث جديد وانتعاش معنوي . ويبدو أنها لم تقل بعد كلمتها الاخيرة بشكل أو بآخر .

وتبدو المدرسة الاصلاحية الهندية نسيج وحدها . فقد طالب المسلمون الهنود ، مثل اخوتهم العرب في الدين ، اعادة تفسير المعتقدات الدينية تفسيراً عقلانياً لا يضرّ بالقرآن أو السنّة . أو ظهروا أنهم بمجموعهم أقل سلفية من المؤلفين العرب . فقد بشر « السير » سيد أحمد خان بتبنّي المنجزات العلمية والتوفيق بين المؤسسات الغربية وبين اسلام معصرن ، فأنشأ لهذا الغرض جامعة تكون النطاق الذي « يمكن أن تدرّس فيه صفوة الفكر الغربي في جو اسلامي » .

والكاتب البارز الثاني كان أمير علي(١٧) الذي بسط تعاليمه في سيرة نبوية تمجيدية وصف فيها الرجل ، شارحاً كيف نجح في وضع حد للفوضى التي كانت الجزيرة العربية غارقة فيها ، وفي تمهيد السبل أمام الانسانية لتقدم واسع حين نادى بأوليّة العقل . وفي رأي الكاتب أن حياة محمد وحدها شاهد حيّ على ما في الاسلام من امكانات التكيّف مع الازمنة الحديثة . وقد أصاب أمير علي نجاحاً باهراً – حتى في العالم العربي – على الرغم من أنه شيعي . ومع ذلك فان قلّة من قرائه فقط تابعته في تأكيده بأن القرآن كان نتاج النبي محمد الشخصي .

---

(١٧) صاحب « روح الاسلام » .

وأخيراً كان محمد إقبال(١٨) بثقافته العريضة وذيوع قصائده(١٩) ، أشهر كتاب المذهب الاصلاحي الهندي . ولمّا كان مقتنعاً بأن الاسلام يتمتع بطواعية لا حدّ لها ، فقد طالب باعادة فحص النظام الاسلامي برمته ، من غير أن يقاطع الارث القديم . ونادى(٢٠) بانشاء صيغة جديدة لـ « ديمقراطية روحية ذات طموح اسلامي »(٢١) ، عن طريق إجماع الامة والجهد التأملي الفردي . وقد رفض بخلاف رشيد رضا ،فكرة عودة الخلافة ، متذرعاً بأن الاسلام اخلاص لله وشريعته ، لا موجّه سياسي لدستور حكومي . وكان إقبال يظن وهو يجمع جمعاً وثيقاً بين العقائد والمؤسسات الاسلامية التقليدية المفسرة أحياناً بطريقة وهمية ، وبين العقلانية الغربية ومبادئها التشريعية ومعارفها التقنية، ان في وسع الاصلاح أن يحقق تسوية من دون صدام(٢٢).

---

(١٨) في « اعادة بناء » . انظر كذلك أحمد في « إقبال » .

(١٩) ا. ج. اربيري ، « مظهر الحضارة الاسلامية مستخرجاً من النصوص الاصلية » ، لندن ١٩٦٤، وفيه بعض الترجمات بالانكليزية لقصائد إقبال . انظر الفصل الرابع عشر : « ثورة الاسلام » ، ص ٣٧٨ وما بعدها .

(٢٠) « اعادة بناء » ، ولا سيما الفصل السادس ، ص ٣٦ وما بعدها .

(٢١) غارديه ، « الاسلام » ، ص ٣٢١ .

(٢٢) قد يكون من الملائم قبل أن نختتم هذا العرض الموجز عن المصلحين المسلمينالهنود أن نذكر مبادرة الشيخ محمد أشرف الذي أصدر عام ١٩٤٨ مجلة شهرية خاصة بالاسلام تحت عنوان « الادب الاسلامي » كانت أهدافها كما يلي : « اولا – ان تعكس بشكل مناسب طموح الاسلام إلى استعادة مجده التليد ؛ ثانياً – ان تقدم تفسيراً جديداً للاسلام يتلاءم وظروف العالم المتقلبة ؛ ثالثاً – أن تحلل الحالة الحاضرة بطريقة نقدية عن طريق نبش الكنوز الدفينة للماضي الاسلامي الحقيقي ، وهي كنوز جعل الجهل بها المسلمين غير واثقين من مستقبلهم؛ رابعاً – أن تكون البوتقة التي يتم فيها داخل العالم الاسلامي بأسره تبادل الآراء الكفيلة ببسط الاخاء الاسلامي إلى حدود الكون » . ولقد وسعت هذه المبادرة ، وهاهي ذي « منشورات أشرف » في لاهور تخرج كثيراً من الأعمال الهامة . انظر الفرد غيوم ، « الاسلام » ، هرموندسورث ، طبعة ثانية منقحة ، ١٩٦٤ ، ٢١٠ صفحات ، ص١٦٣ وما بعدها .

ويساعد العرض المقتضب لآراء أهم المؤلفين المسلمين المحدثين على التمييز بين اتجاهي حركة التجديد الاسلامية الرئيسيين : « مذهب الاصلاح» و « مذهب التحديث » .

ولا يبحث مذهب الاصلاح عن الرقي والتقدم انطلاقاً من المعطى السياسي أو الاجتماعي أو التقني الحالي ، وإنما يستولي على « برنامج العمل » الذي يؤلفه الاسلام . ولا تعني العودة إلى الينابيع بالضرورة انه ليس للخطوة الفكرية التي اريد لها أن تكون مثالية تأثير على الحاضر المباشر ، ولكنها تهدف بالحري إلى دمج الآراء والمؤسسات الأجنبية في اطار هوية اسلامية بحت . ويتوسّل الرجوع إلى الماضي ، مثله من جهة ثانية مثل رد الفعل حيال الغرب المسيطر ، خطوة ذهنية لتحقيق الذات في الاستمرار ويستخدم ما قد أنجز مرآة لعكس مستقبل أريد له أن يكون مثالياً. والقوة المثيرة للصورة المنمّقة احياناً ، والاسطورية احياناً اخرى ، تخلب الالباب وتكشف النقاب عن حنين إلى النقاء الأصلي الذي غاب . وقد يتخذ هذا النشدان طابعاً « ثورياً » حقيقياً على الصعيدين الديني والسياسي ويؤلف « نهضة » ، مستتبعاً اعادة بناء الثقافة الاسلامية على صعيد العقيدة والتنظيم الدنيوي الذي من شأنه تحرير الاسلام من اغلال العلوم الدينية والتشريعية القائمة على تفسير تقليدي ناقص .

ولا مفرّ في السياق الاسلامي من ان تبدأ كل « نهضة » باصلاح ديني ، غير ان الحركة الاصلاحية اخطأت – على ما يبدو – في احلال الاستفسار عند المستوى العقدي المحدود دون ان تحسب حساباً كافياً لدينامية المجتمع الصناعي المعاصر . كما قصّرت في إحسان توجيه التيار الانفعالي والروحي الواسع الناشيء عن الخزي الذي كانت تستشعره الجماهير الاسلامية المغلوبة سياسياً . ولم تكن المنزلة الوسطى – الفضيلة الاسلامية الاساسية جداً – بين التأمّل المتوجّه إلى العقل والمنافحة السياسية قد عثر عليها بعد . وكان الناس

ما يزالون ينتظرون العثور على مظهر ملائم للاسلام الحديث معروضاً بكليته . ولقد كان من شأن هذا الاكتشاف ثانيةً ان يضع حداً لمحاولة اعتناق افكار أوروبا ومؤسساتها السياسية والاجتماعية في الوقت الذي تُعتنق فيه تقنياتها ومعارفها(٢٣) . إلا أن الادّعاء — كما يفعل الادب الغربي في كثير جداً من الاحيان — بأن مذهب الاصلاح « يقنّع في الحقيقة موقفاً بالغ المحافظة ... وأن التقدّم يتمثّل أول ما يتمثل في عودة إلى الماضي الأمثل ، مصحوبة بتكييّف مع حاجات الحاضر »(٢٤) ادعاء مغلوط وغير منصف بالتأكيد. وان مقارنة تاريخية لكفيلة باثبات ذلك . وبالفعل فان المفكرين الانسانيين الذين هيأوا للنهضة في أوروبا استندوا إلى نفوذ « القدماء » لدعم مطامحهم والصورة التي لوّحوا بها عن العهود القديمة كانت هي الاخرى منمّقة ، فنظام الرق الاغريقي والامبريالية الرومانية مثلاً ، لم يكونا موجودين فيها على الاطلاق . ولا كان من أمر الاصلاح البروتستانتي الذي مثّل فيما بعد حركة تحرّر خارقة في أوروبا أن فعل شيئاً غير العودة إلى الينابيع (٢٥) .

وقد صدر « أصحاب مذهب التحديث » عن الشريان « الاصلاحي » المماثل ، مطالبين بتنقية الدين وإنعاشه ، لكن على مستوى الادراكات الفردية على الاخص . ف « الايديولوجية » غير أكيدة لأنها تضمّ حولها عناصر شتى من الثقافة الغربية أو العقيدة الماركسية ، تجمعها وتكدّسها النخبة المفكرة المثقفة ثقافة أجنبية التي غالباً ما تكون قد قطعت صلاتها بالحضارة الاسلامية

(٢٣) بيكتال ، « الجانب ... » ، ص ١٧٠ وما بعدها .

(٢٤) جومييه ، « المنار » ، ص ٩ ، الذي يفسر مذهب التحديث على هذا النحو ، بينما له عندنا تفسير مختلف .

(٢٥) الاحبابي ، « الشخصانية ... » ، ص ٩٣ ، والعروي ، « الايديولوجية » ، ص١٠٣.

التقليدية . وقد يبدو (٢٦) أن باعثي الحركة اهتموا بـ « تغريب » البنى الاجتماعية أكثر من اهتمامهم بتغيير المؤسسات . ولرغبتهم في أن يكونوا « تقدميين » جداً ، وبتغاضيهم عن « الروح الاسلامي » ، فقد أسهموا في تفاقم اختلال المجتمع الاسلامي المعاصر . ولمّا كان مذهب التحديث عملياً وتجريبياً أساساً ، فقد خضع للتحوّلات الصادرة عن العالم الخارجي ، بدل أن يوجّه مسيرتها . وبدا المذهب وكأنه تكديس لآراء مقترضة مرتين . فقد أدخلتها بادىء الامر النُخَب المتغرّبة التي أولعت زمناً بالافكار التحررية ظناً منها أنها ستجد فيها علاجاً ناجعاً للقضاء على الهيمنة الاستعمارية والطغيان الداخلي . وسارت الافكار الماركسية بعد ذلك في الأقنية نفسها ، وهي تبدو وكأنها وسيلة لدفع الاشكال الجديدة للامبريالية الخارجية ، وحلّ لمعضلات التنمية الاقتصادية في اطار العدل الاجتماعي .

يضاف إلى ذلك على الصعيد الحسّي أن أكثر البلدان الاسلامية — تلك الناشئة عن التحرر من الاستعمار — كانت تملك مؤسسات إدارية وسياسية « وطنية » من الصعب اطّراحها دون وجود بديل عنها . وبقيت الافكار الغربية على هذا جائحة ولم تكن الحركة التحديثية قد تمكّنت بعد من إيجاد المفاهيم الاصيلة التي تصدّ المقترضات المكبّلة لتتيح تمثّلاً حقيقياً للمساهمة الاجنبية ، تلك التي تكون موافقاً عليها ، لا تلك التي يفرضها التاريخ . وإذا ركّزت انتباهها بشدة على البنى المراد إصلاحها نظرياً فقد انعدم تأثيرها على ما هو كائن في الواقع . وبحثت عن حلّ آني بدل البحث عن التوازن في الوقت المناسب . فالعقلانية أو الاشتراكية « العلمية » اللتان أنجبتها تهدفان إلى النهضة عن طريق مساهمة الطبقات الشعبية . ومع ذلك ، فما كانت هذه لتقدّم نصيبها الحقيقي إلا إذا بدت الخيارات الاساسية « اسلامية » .

---

(٢٦) بن نبي ، « دعوة ... » ، ص ٦٤ .

ويظل الماضي الغابر ماثلاً يخبث في الاحداث اليومية الراهنة . وبالاختصار فانه إذا كان المذهب الاصلاحي قد أفرط حتى اليوم في التسليم دون تمحيص، فان التحديثية أخطأت على العكس في اعداد مذهب متماسك يعمل بالاندفاع الذاتي أكثر مما يعمل بالانضباط الفكري .

وانجب المذهب التحديثي بأشد تياراته تطرفاً نزعة إلى نبذ الدين وعلمنة الدولة الاسلامية الحديثة . وقد يكون الاسلام (٢٧) في نظر بعضهم حقيقة دينية خالدة ونظاماً خلقياً لا يضاهى ، لكنه لا يملك قط أن يتدخل في شؤون العالم المعاصر السياسية . ولم تجد العلمانية التي تبدو حلاً سهلاً نظرياً ، فيما عدا نجاحها في تركيا وهو ليس نهائياً بالضرورة على كل حال ... كثيراً من الآذان الصاغية لدى الجماهير الاسلامية .

القومية والدول الاسلامية

العالم الاسلامي اليوم مقسوم إلى دول قومية . ومن المحتمل جداً أن يستمر وضعها في هذا الاتجاه(٢٨) . ولا يتعلق الامر فقط بواقع سياسي ذي شأن ، بل هو أيضاً ظاهرة لها انعكاساتها النظرية على العقيدة الاسلامية ، كما على حقيقة مفهومها الدولي التقليدي وقابليته للممارسة العملية .

وهناك اتفاق على الاعتقاد بأن الحربين العالميتين تؤلفان انقطاعين تاريخيين

---

(٢٧) علي عبد الرازق ، « الاسلام واصول الحكم » ، ترجمه (إلى الفرنسية) فولاذ يكن في « رسائل الشرق » ، ص ١١٩ - ١٢٤ .

(٢٨) البير حوراني ، « رؤية تاريخية » ، (الشرق الادنى وابحاث أخرى) ، بيروت ١٩٦١ ، ١٦٠ صفحة ، الفصل الثالث ، ص ٧١ وما بعدها ، وهو يعالج أوضاع البلاد العربية بصورة خاصة .

عميقين . فقد أحدثت حرب ١٩١٤ ــ ١٩١٨ في الشرق الأوسط العربي تغييرات سياسية ملموسة بانحلال الامبراطورية العثمانية ، وعلى المستوى المعنوي ، باعلان ولسن حق الشعوب في تدبير شؤونها بأنفسها . وأدى الغاء الخلافة عام ١٩٢٤ ، وقد تلا خديعة الغرب الذي ضم اليه الاعضاء المبتورة من الامبراطورية التركية ، إلى إثارة الضغائن وتعجيل المسيرة القومية . وقد أسهمت الخصومة بين الامبرياليات الغربية ، والنزعات الايديولوجية الناتجة عن انشاء الدول الشيوعية فيما بعد، في تدعيم الحركة . فكان أن حررت الحرب العالمية الأولى العرب من النير التركي ، وأذكت الثانية الشعور القومي وقادت ببطء إلى زوال الاستعمار عن الغالبية العظمى من الأقاليم الاسلامية الواقعة تحت السيطرة الأوروبية . وهكذا يدور السؤال عن الطريقة التي استطاعت بها هذه الاحداث أن تنهل من الاسلام ، المثل الأعلى في الإخاء والعالمية ، و « مبطل القوميات » بشكل أساسي في الظاهر .

ولما كان الترسّخ القومي مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بانبعاث الاسلام ، فقد نمت الحركات الأولى في ظل نظريات اصلاحية ــ ولا سيما نظرية الافغاني ــ لم تكن قد قصرت مع ذلك في المطالبة بالابقاء على وحدة الجماعة داخل اطار جامعة اسلامية مجدّدة . وقد غيّرت ظروف تاريخية محسوسة مجرى الوقائع المادية . وأظهر الاسلام أنه العنصر المحرّك ، واتّخذت القومية شكل حركة جماهيرية ، مستندة إلى الدين السائد بين أفراد الشعب ، الدين الذي سيقدّم فيما بعد معظم القوى صاحبة المطالب . ومع أن الاسلام عالمي ، فقد نشّط القومية التي مثّل عنصراً هامّاً من عناصرها بوصفه « الايديولوجية» الوحيدة القابلة للنقل والتحويل في الحال ، مشكّلاً بذلك ملاط الالتحام وتحقيق الذات والوحدة المعنوية والخلقية . وكانت القومية ، وإن محصورة ،

دينية بادىء الأمر(٢٩) . وارتبط الجهد السياسي والمطالبة القومية بالواقع الروحي للاسلام الذي تمكّن – كما فعل طوال تاريخه – من تزويد الظواهر الوقائعية التي كان عليه أن يسايرها بصيغ التعبير وبالمسوّغات (٣٠) .

وقد يكون من المناسب حينئذٍ تحليل نظرية الجامعة الاسلامية بوصفها سنداً للقومية أو معارضة لها تبعاً للنظرة المثلثة الخاصة بالحقائق ، والمذاهب ، والعواطف . وإنّ نظرة مبتورة إلى الظاهرة قد تؤدي إلى أخطاء فادحة . فلم يحدث قطّ أن قدّم « مذهب الجامعة الاسلامية » أكثر من أفكار غامضة تتعلق بوحدة روحية ، وتتعلق في بعض الاحيان بأن تقام من جديد خلافة متسلّطة ، في نطاق كتابات دفاعية عن الدين نازعة إلى الاستجابة لضرورتي تحقيق الذات وحماية المسلمين من الغرب . ولمّا كان مذهب الجامعة الإسلامية يتوسّل الدين بوصفه ايديولوجية للالتفاف والتضامن في وجه الخارج ، فقد نعته الرأي الغربي بـ « التعصّب » و « الرجعية » . ولا مراء في أن السلطان عبد الحميد استخدم في الربع الاخير من القرن التاسع عشر حجج ذلك المذهب – وهي حجج مشوّشة نوعاً ما – لمحاربة الحركة الانفصالية في ملحقات

---

(٢٩) ان معارضة حزب « الدستور » في عامي ١٩١٩ و١٩٣٩ لسياسة التجنيس التي باشرتها فرنسا في تونس تمت باستخدام حجج دينية . وبدا التجنيس منافياً للاسلام لأنه تراءى وكأنه يخفي تحضيراً لعملية تنصير . وكان لا بد أن تنشأ مقابر خاصة لدفن التونسيين المسلمين المجنسين . ولهذا المثال دلالة كافية ، حتى وإن أخذ في الاعتبار استخدام الحدث لاغراض سياسية . انظر بيليغران ، « الاسلام » ، ص ١٢٧ .

(٣٠) انظر بيارد دودج ، « دلالة الدين في القومية العربية » في ج. هاريس بروكتور « الاسلام والعلاقة الدولية » ، لندن ١٩٦٥ ، ٢٢١ صفحة ، ص ٩٤ – ١١٩ . يعالج المؤلف شؤون العالم العربي بنوع خاص . والمثال العربي أكثر اقناعاً وانطباقاً بالطبع ، وان كان في رأينا رياديًا أكثر مما هو حصري . وفي الامكان ان تطبق خلاصات واستنتاجات مماثلة على البلاد الاسلامية الاخرى بعد اجراء التغييرات اللازمة .

الامبراطورية ،والاندية التحررية المعارضة لاستبداده.واختلق نظرية تضامن اسلامي ذات مقصد تكتيكي وسياسي ،بعيدة جداً عن روح الاخاء القرآني الذي فرضه الدين،والذي نادى به مثلاً فيما بعد عاهل السعودية الملك فيصل . وقلبت أوروبا من جهتها المذهب لحساب مصالحها الآنية . ولمّا كانت تشجّع مماثلة الخلافة ببنية النصرانية في العصور الوسطى ، عن طريق الاعتراف للسلطان بنفوذ روحي في الظاهر ، فقد وجدت في ذلك ذريعة للتدخل في الشؤون العثمانية الداخلية عبر الاقليات المسيحية المحميّة .

وقضى الغاء الخلافة في عام ١٩٢٤ على كل أمل آني في وحدة سياسية اسلامية . وكان قد سبق أن حورب مذهب الجامعة الاسلامية على كل الجبهات . فلم تعمّر وكالة أنباء اسلامية أنشئت عام ١٩١٤ سوى مدة وجيزة ، إذ قاطعتها أوساط الصحافة الغربية ذات النفوذ مقاطعة منظمة . أضف إلى ذلك أن عصبة الامم التي كانت قد أبصرت النور منذ مدة كانت توجس من المذهب بوصفه تنظيماً قومياً أعلى ينافسها . وأياً تكن صلاحية الحركة في بادىء عهدها ، فقدكانت منذورة للاخفاق ، لاصطدامها بمصالح أوروبا . ولا بدّ أن نضيف أن بروز المشاعر الانفصالية – ولا سيما في العالم العربي – والمطامع في الهيمنة ، وتضارب مصالح الاقطار الاسلامية الخاصة ، وكذلك الصعوبات المادية والمالية التي كان من الممكن أن يشكلها تحقيق برنامج الجامعة الاسلامية ، كانت أيضاً من أسباب الإخفاق .

ودان الاصلاحيون المسلمون بشدة أولاً الحركات القومية بوصفها منافية لروح التنزيل الهادف إلى توحيد جميع الشعوب الاسلامية على أساس المساواة في جماعة متآخية . إلا أنهم ما لبثوا أن ارتضوا بها وتقبّلوها بوصفها تدبيراً ملائماً آنياً ، لأنه الوحيد المؤهل لأن يضفي على الاسلام العصري البعد السياسي المنشود .

وهنا يمكن مناقشة القضية من ثلاثة مناظير خاصة : تأثير الافكار الأوروبية ، وخاصة القومية في بلاد اسلامية ، والتوفيق النظري بين قومية الدولة والعالمية الدينية .

وقد فرض الاستعمار الاوروبي – علاوة على أنه أجبر العالم الاسلامي على تحديد ذاته حيال الغرب – على الدول القومية التي ستظهر إلى الوجود حدودها السياسية ، وعلى سكانها تسميتهم . وكان أن ترعرعت المعارضة غالباً في نطاق الكيانات القطرية التي أخرجت للوجود . وأثار عجز السلطنة العثمانية عن قيادة النضال الاسلامي الموحّد حركة قومية مدربة في العالم العربي استهدفت التركي المسلم والغرب المسيحي على السواء . وكان التعبير عن الحماسة عنيفاً أحياناً لانعدام وجود الجهاز المركزي ، ثم تشتّتت الحميّة فيما بعد متموضعة تبعاً للهيمنات المنوي اطّراحها حسب ترتيبها في الأهمية : الفرنسية فالانكليزية فالتركية بالنسبة للعروبة ، والهولندية فالبريطانية فالهندية في الشرق الأقصى ، ومؤخراً الصهيونية .

وهناك عامل آخر أشد حذقاً من عوامل التأثير الأوروبي على القومية في الديار الاسلامية متأتّ عن النظام السياسي التحرري نسبياً للبلدان المستعمِرة التي لم تتمكن من خنق الدعوات إلى الاستقلال والمطالبة القومية بالحقوق وكان الوضع مختلفاً تماماً في جمهوريات الاتحاد السوفياتي الاسلامية مثلاً . فما تزال مطالبة البلاد الاسلامية المستقلّة بحقوقها تتجنب الاشارة بصورة عامة إلى وضع الأربعين أو الخمسين مليون مسلم الذين بقوا تحت السيطرة الروسية ، إما بدافع من انتهاز الفرص ، وإما من قبيل الحساب السياسي الآني . وقد يتمكن هؤلاء مع ذلك من أن ينمّوا في المستقبل شعوراً قومياً مناوئاً للاستعمار السلافي والسعي لجعلهم من السوفيات ، على أساس من

الاسلام وقيمه التقليدية (٣١) .

وأخيراً فان التأثير الاوروبي يكمن كذلك في الرغبة بالمحاكاة عند من أثاروا اليقظة القومية . وفي تكوينهم الفكري . إلا أنه ليس في وسع هؤلاء القادة السياسيين أن يتجاهلوا الاحكام الاسلامية المفروضة عليهم من الرأي العام الشعبي الذي يقودهم إلى المجاهرة باعتناق القضية الاسلامية .

ويحتاج دعاة القومية إلى الدعم الشعبي لبلوغ أهدافهم السياسية ، ولكي يحاولوا فيما بعد أن يقولبوا المؤسسات بقوالب الغرب . وينبغي في حال بلوغ الهدف أن يتبدل مظهر القومية بالضغط المستمر من الجماهير التي تفسر البرامج السياسية على ضوء الافكار الاسلامية التقليدية المتعلقة بالفرد والحكومة والامة . وهكذا دخلت تطلعات الشعب المسلم الدينية والعرفية والعاطفية حلبة السياسة . ولا تشتمل المصطلحات على ما يكفي من اللطائف المعنوية للتعبير عن الظواهر بشكل أفضل .

ومن المفيد أن نعود عودة خاطفة إلى التاريخ لتوضيح القومية الخاصة بالبلاد الاسلامية . فلقد اغتذت القومية الأوروبية ولا شك بتاريخ حافل بالاضطهادات والانتصارات التي عرفها الكيان السياسي ، حقيقياً كان أو وهمياً ، خلال ماضيه . وعبّرت هذه القومية عن طموح الامم المشروع إلى البقاء ، ولكنها كانت منذ البداية مندمجة بشكل محكم بالمذهب المركنتيلي

---

(٣١) يعتبر تصريح الشيخ مصطفى السباعي خلال مؤتمر شعبي نظمه الاخوان المسلمون عام ١٩٥٠ في دمشق مثالا واضحاً على هذا ، فقد قال : « ان لنا لثأراً على الفرنسيين لكل ما فعلوه هنا بالذات (سوريا – لبنان) وفي المغرب ... وعلى انكلترا ، لكل ما فعلته في مصر وفلسطين وفي كل مكان حلت فيه ... وقل الشيء نفسه عن علاقاتنا بالولايات المتحدة (بسبب دعمها لاسرائيل) . وبالمقابل فانه ليس هناك ما يدفعنا إلى الانتقام من روسيا » . شاهد ذكره مارسيل كولومب في « الشرق العربي وعدم الالتزام » ، باريس ١٩٧٣ ، جزءان ، ج ١ ، ص ١٠٤ .

الذي عرف كيف يوجهها ويفيد منها . ويبدو بالمقابل أن القومية في الأقطار الاسلامية كانت ، في مرحلتها الاولى على الاخص ، انفعالية أكثر مما كانت متعقّلة ، وعفوية أكثر مما كانت موجّهة . وقد سبق أن أتاحت التقسيمات القطرية التي كانت قبل الاستعمار ، والتي أفرزها التاريخ الاسلامي نفسه ، بعض التجسيدات لعمليات تحقيق ذات محلية . فعلى الرغم من الاضمحلال المتزايد لسلطة الخلافة السياسية ، ظلت الرمز الذي حال دون حدوث التقسيم في يوم من الايام على الصعيد الروحي . غير أن ترامي أطراف الامبراطورية والحكم الاستبدادي كانا قد أحوجا إلى ادارة قوية لم تلبث أن خففت تدريجياً من السلطة لحساب مختلف الحكومات المحلية ، وأسهمت في ظهور بعض المشاعر القومية .

والمسار الذي نظّم تكوين « القوميّات » في العالم الاسلامي من الحداثة بحيث لا يمكن الحكم حقاً بما إذا كانت المسألة مسألة مرحلة موقتة أو مسألة حركة قد بلغت نقطة اللارجوع . وكان هذا المسار مختلفاً جداً عن المسار الذي عرفه الغرب . ولا يبدو أن مبدأ « السيادة » قد انبثق عن شعور مُستبطَن حقاً . فقد تكونت الدول الاسلامية الحالية بشكل مفاجىء على أنقاض امبراطورية مقطعة الأوصال ، تبعاً للحدود الاستعمارية وحسب الهيمنات المرفوضة . ولم يتحقق المشروع من الداخل ، وإنما فرضه إلى حدّ ما ، ثم شجعه ، نشاط الصفوة من المفكرين ذوي الثقافة الغربية . وهذا هو السبب الذي من أجله لم تحدد قومية المؤسسات السياسية بشكل عميق صيغة تضامن عاطفي يتسامى فوق الحدود ، ويرتبط بالاعتزاز بالمشاركة في دين واحد .

وقومية البلاد الاسلامية تضلّل التحليل . فهي تقدّم بعض الجوانب المغرقة في الحدّة ، وجوانب أخرى شمولية إلى أبعد مدى . ويبدو «المواطن» معها مكرهاً على اتخاذ عدة ولاءات : قومي واسلامي ، وأحياناً محلي كالعروبة ، أو عاطفي كالتضامن مع العالم الثالث . ولا بدّ من استبعاد كل

فكرة تقول باحتمال اخضاع الدين للمؤسسات السياسية القومية ، أو باخضاع السلطة المدنية — على العكس — لسلطان الدين ، لأن الاسا م لا يعرف الكهنوت . وحينئذٍ قد يتوافق المصير السياسي للاسلام بوصفه ديناً يجمع بين الروحي والدنيوي ، مع التقدم الذي تحقّقه المؤسسات الخاصة بدوله .

وهناك رأي اصلاحي طريف (٣٢) خاص بالولاء المزدوج ، أو « القومية » المزدوجة ، يستحق أن يذكر في هذا السياق لأنه مطابق للوضع الاسلامي المعاصر . ومفاد هذا الرأي أن « القومية الأتنية » تختلف عن « القومية السياسية » . فالأولى يعبّر عنها بالدين والثقافة والتقاليد والعادات الاجتماعية ، وبكلام آخر بالاسلام . وأما « القومية السياسية » فتقابلها حالة أمر واقع خارجية تقريباً فرضتها الظروف ، وهي تطورية للغاية لأنها لاتوثر في الهوية الماثلة في أعماق المسلم ، ولا في حاجته إلى الترسّخ عالمياً . وحينئذٍ لا تعود القومية الراهنة للبلدان الاسلامية سوى حركة ثورة على الاجنبي ، وتعبيرٍ عن نفاد الصبر أمام إلحاح المعضلات المطلوب حلّها وأمام تنوّعها ، ووسيلة — أخيراً — للمطالبة بالحقوق ، وسيلة عنيفة ومشوؤمة أحياناً لأنها تضع بعض البلدان الاسلامية في مواجهة بعض .

وتؤكد القومية بدورها الارشادات الخلقية والروح الاجتماعي الخاصّة بالتقليد الديمقراطي الاسلامي تأكيداً أشد . وفي وسع هذه المرحلة الانتقالية التي يجتازها العالم الاسلامي الحديث أن تفضي تماماً إلى تجليات شتى مستمدة من حضارات قديمة كالتركية والفارسية والافريقية ، ولكنها ذات طابع إسلامي . والاحتمال ضئيل جداً بأن تتمّ تلك التجلّيات بالاستناد إلى الاسلام بشكل(٣٣) لا بدّ أن يؤدي إلى إقامة الحواجز في وجه قومية مفرطة .

---

(٣٢) بسطه ابن باديس المصلح الجزائري . انظر مراد ، « المذهب الاصلاحي الجزائري » ، ص ١٨٧ وما بعدها .

(٣٣) تقدم « القومية العربية » التي نعرف مظهرها الحالي مثالا مقنعاً في هذا الصدد .

ولسوف يزداد تأثير الاسلام مع الزمن . فالشعور القومي قادر على التوافق مع روح الرسالة القرآنية التوحيدي . وإذ يرفض الدين اعتبار الامصار معياراً للتحديد ، ويعتبر أن الانسان هو هذا المعيار ، فانه يسهم في منع مظهر الاقليميات المبالغ فيها . وعلى كل مسلم وكل شعب إسلامي في التحليل الاخير أن « يسهم ، على قدم المساواة بالحقوق والواجبات ، في خير جماعة المؤمنين » (٣٤) .

ولما كانت أغلبية البلدان الاسلامية قد حصلت على استقلالها السياسي ، ولما كانت راغبة في تسلّم زمام مصيرها ، فان التعبير عن قوميتها يبدو معقولاً بعض الشيء . ولم يحدث قط أن اتّسم هذا التعبير حقاً بميسم المركزية الأتنية والطموح التوسعي اللذين ارتبطا بمفهوم القومية التاريخي في أوروبا . ولما كانت الخلقية السياسية ما تزال جماعية بصورة عميقة ، فقد يكون التعبير عن شعور تحقيق الذات الجماعية في مصلحة المجتمع الاسلامي بأسره ، دون أن يكون موجهاً في الوقت نفسه عند الآخرين . « ويعترف القرآن بالتوفيق بين الفضيلة العالمية والفضيلة الجماعية . فهو يعلّم بالفعل أن هناك خارج الاخاء في الدين ، إخاء في آدم »(٣٥) . ويظل ترسّخ القيم الاسلامية الجوهرية ، كالمساواة والعدل ، فاعلاً بل صارخاً أحياناً حين يعبّر عن حاجة للتجاوز تنفتح على العالمية أكثر مما تميل إلى الإنطواء على النفس . وهكذا لا يصبو الشعور القومي إلى أن يكون عدوانياً ولا إلى أن يكون حصرياً . فقد أعلن أشد الزعماء السياسيين العرب الحاليين التزاماً : « اننا نحترم جميع القوميات ، ولكننا نقف إلى جانب كل أمة تناضل لتأكيد

---

(٣٤) عبد الجليل ، « الجوانب ... » ، ص ٧١ .

(٣٥) دراز ، « التدريب ... » ، ص ٨١ .

قوميتها »(٣٦) . وهذه القومية التي تريد أن تكون « أخوية » تتجلّى للتحليل الغربي متناقضة وغير منطقية ، لأنها في وقت واحد ، وتبعاً للظروف : اقليمية ، وعدوانية قومية ، وتدخّل دولي ، وتطلع إلى التآخي العالمي .

وتقدّم القومية العربية مثالاً هاماً عن ردود الفعل الاسلامية ، بالرغم من تنوّع اطروحاتها تبعاً للاحداث ، وللشخصيات السياسية التي صاغتها . وللطموحات الشخصية التي كانت تخفيها أحياناً . وكانت الايضاحات عنها إيضاحاً سورياً وآخر مصرياً وثالثاً ليبياً ، وهو أحدثها . وتحددت دلالتها الحالية بالأفكار الكبرى التالية : الاستقلال ، والعزة القومية ، والنضال مع الامبرياليه ، والوحدة ، وبدرجة أقل ، الاشتراكية(٣٧) . ومع ذلك فقد تأكدت تاريخياً بشكل مغاير : إذ تظاهرت في وجه الهيمنة الأوروبية والهيمنة التركية في وقت معاً . وبعد محاولة الحركة الوهابية توحيد الجزيرة العربية ، كانت أول حركة قومية ظهرت في العالم الاسلامي مصرية ، وكان وراءها — وبالتناقض — رجل غير مصري هو محمد علي الذي حاول أن يضم إلى بلاده السودان وسوريا . وعلى الرغم مما لجيشه من شأن فقد أخفق لاصطدام مشروعه بشكل مباشر بمصالح بريطانيا العظمى وفرنسا .غير أن الحركة كانت قد أطلقت ، ولم تكن لتتوقف .

وكان أن أتاح عجز العثمانيين عن قيادة النضال الاسلامي ، وانطواء المفكرين الاتراك على أنفسهم ، أن يتصرّف العرب بتقرير مصيرهم . وتمّت عملية تحقيق الذات في المرحلة الأولى حول الارث الحضاري الضخم . وقد

---

(٣٦) من مؤتمر صحافي للعقيد القذافي . انظر عدد « الاهرام » الصادر في ٣١ آذار ١٩٧٢ .

(٣٧) انظر بهذا الصدد وزارة الارشاد القومي في الجمهورية العربية المتحدة ، (الميثاق) ، الصادر في ٢١ أيار ١٩٦٢ ، القاهرة (مصلحة الاعلام) ، ١٩٦٢ ، ٤٤ صفحة ، ولا سيما الفصلين التاسع والعاشر ص ٢٥ وما بعدها .

لا يكون بعيداً أن القرآن المنزل باللسان العربي أيقظ العرب على تفوقهم الفكري على العثمانيين . وولدت القومية العربية في مستهلّ الربع الأخير من القرن التاسع عشر بفعل تجديد الآداب والعودة إلى الاهتمام بالتاريخ . ولم يكن للدين – على الرغم من أنه جزء أساسي من التّراث العربي – دور حاسم في هذه المرحلة الأولى . فالعروبة كانت بالفعل تقف في وجه تركيا المسلمة من جهة ، ومن جهة ثانية ، كان رواد الحركة بصورة خاصة عرباً مسيحيين من سوريا ولبنان ربوا في مدارس غربية . وقد قدّموا قاعدة اعملية تحقيق الذات حيال أوروبا والامبراطورية العثمانية ، وكان ذلك على الصعيد الثقافي أكثر مما كان على الصعيد الطائفي .

ولم تلبث اليقظة السياسية أن تبعت . وحثّت الحرب العالمية الأولى خطى الحركة . وبورك إعلان الشريف حسين استقلال الحجاز في حزيران ١٩١٦ على أساس أنه « يوم النهضة » . وأحدثت المناورات الأوروبية التي نجحت في إحلال سيطرة الاستعمار – عن طريق الانتدابات الصادرة عن عصبة الامم – محل الاستبداد العثماني صدمة كبرى ظهر معها انتصار الثورة الكمالية في تركيا وما أحرزته من نجاح ديبلوماسي وكأنهما – لبعض الوقت – نصر للاسلام .

وغذّى النضال في وجه السيطرة الأوروبية وتوطين اليهود في فلسطين القومية العربية حينئذٍ وأضفى عليها تلويناً جديداً تبيّن أنه مرتبط بشكل لاانفصام فيه باسلام مجدّد . وبحث هذا الاسلام المجدّد عن مظهر يسوّغ به المطالب السياسية تسويغاً دينياً. وأفضت خديعة الغرب المزدوجة إلى صيغة جديدة لقومية انزلقت من أيدي الأمراء لتستقرّ في أيدي الشعب . وفي موازاة ذلك، لم يكن الحنين إلى الوحدة عاطفياً وحسب ، بل فتح العيون أيضاً على جهد

موسّع لمقاومة الهجمات الحقيقية أو المفترضة للامبريالية المنبعثة من جديد(٣٨). وكان أن دفع العرب إلى اختيار خط « ثوري » والبحث عن السند الوحيد المقدّم اليهم بشكل مسبّق، سند الديمقراطيات الشيوعية ، ذكريات الخزي وما جرّته من عواقب اقتصادية وثقافية(٣٩) ، والرغبةُ في المشاركة في حياة العالم بالكفّ عن أن يكونوا أغراضاً له يُحدّد مصيرها من خارج ، والرغبةُ كذلك في استعادة فلسطين وضمّها إلى الحظيرة العربية . وهكذا فان القومية العربية في أعنف مظاهرها ستجد نفسها وجهاً لوجه مع معارضة التضامن الاسلامي الذي لا يخفي مؤسسوه عداوتهم الصريحة للشيوعية الملحدة.

وكان على الشريف حسين مطلق « الثورة العربية » أن يسوّغ أمام العالم الاسلامي شرعية عمله الموجه في رأيه ضد الحكومة العثمانية « غير المسلمة » . وهرع الدين لنجدة السياسة ، وبدت الحركة الاصلاحية الاسلامية – على رغم خلفية من وحدة مثالية – وكأنها تساير الثورة السياسية للدول القومية الحبلى بالطموحات . وأعلن ان الجمود الاقتصادي والخمول الثقافي والاختلالات الاجتماعية والطغيان السياسي منافية جميعاً للاسلام. وتزاحمت الأمثلة من الماضي للتدليل على ذلك . وهكذا اصبح في وسع الثقة ان ترى النور ، وانفتحت سبل المستقبل : فقدكان يكفي أن يرجع إلى الدين الحق . وكانت الطرق المفضية إلى ذلك متعدّدة . وبدا أن اختيار احداها أو بعضها يفصل بين الشعوب الاسلامية ويثبّت المؤسسات القائمة في كل دولة من الدول القومية . وكانت جداول العمل تتباين بالضرورة في صيغتها ومضمونها،

---

(٣٨) انظر تصريح العقيد القذافي لجريدة « الموند » ، العدد الصادر في ٥ أيار ١٩٧١ .

(٣٩) « ان الثورة على الاستعمار حق طبيعي ملازم لجميع الشعوب المستعمرة . ولكن الحقد الدفين الذي يستشعره شعبنا – ولا يزال يستشعره حتى اليوم– حيال المستعمرين له ما يسوغه في هذه الحقبة » . الجمهورية العربية المتحدة ، « الميثاق » ص ٤٣ .

لأنها كانت تستند صراحة أو بشكل غير واعٍ إلى صورة مجمّلة عن المجتمع الاسلامي الاصلي .

وينبغي مع ذلك أن نشير إلى أن الشعور بالوحدة التاريخية لمجتمع المؤمنين يظل حياً ولا تمكن ازاحته بلا رويّة ، نظراً للاختلافات العميقة التي تعتبر بحدّ ذاتها أحياناً برهاناً على تلك الوحدة(٤٠) بوصفها تعبيرات متباينة عن تيارات متشابهة مؤدية إلى توكيد الهوية وإلى النضال الاجتماعي . والتوتّرات كثيرة بين الليبراليين والتقدميين والثوريين والمحافظين والإشتراكيين والاقطاعيين ، حتّى في قلب كل واحد من الكيانات السياسية القومية . والافكار من الغليان بحيث يصعب تحقيق التوليفة بين توكيد المفاهيم الإسلامية الاساسية وتمثّل القيم المقترضة من خارج . وقد سبقت الاشارة (٤١) إلى الانفجار الاجتماعي الناتج عن متطلبات الحياة الحديثة ومستلزمات النمو الاقتصادي التي تدفع إلى البحث عن تراصفٍ مع العقائد الأجنبية وتحثّ على القومية في الوقت نفسه . غير أن الايديولوجية المدوية لم تطابق الواقع على مر الزمن . فطبقات المجتمع المتوسطة والدنيا ، وهي أقل تأثراً بالأفكار المستوردة ، ترى إلى كل تقدم ناتج عن عملية التحديث من منظور اسلامي إلى العالم أكثر مما هو منظور من أي نوع آخر . ويبدو أن الاسلام — وهو التزام فردي ونظام جماعي ، إلى جانب أنه إيضاح لمثل عليا مجرّدة قادرة على التأثير على مجرى الأمور السياسية — أخذ يترسّخ أكثر فأكثر بوصفه عنصر تلطيف .

ولقد بقيت الخلافة خلال اثني عشر قرناً تعبيراً عن رابطة لضمّ المؤمنين بتوجيه من الشريعة الالهية المنزلة . وجاءت الظروف السياسية تكرس

---

(٤٠) الجمهورية العربية المتحدة ، « الميثاق » ، ص ١٢٥ .

(٤١) مكسيم رودانسون ، « الماركسية ... » ، ص ٥٧٥ وما بعدها على سبيل المثال .

تفكك المجتمع الاسلامي إلى دول قومية . وظهرت ، تبعاً للضرورات الاقتصادية ، والارث التاريخي ، والنفعية السياسية عدة حركات قومية تدعي في معظمها النهل من منابع الدين . ورافقت المطالبة بالعزّة في معظم البلاد العربية محاولات للتحوّل الاجتماعي . واتخذت في الهند ، حيث لم يكن المسلمون المشتّتون — وهم أقلية — يملكون « أرضاً تاريخية » ، صورة تجمّع طائفي حول الدين ، عن طريق انشاء باكستان ، في مجالين جغرافيين متباينين ، ولكنهما ذوا أغلبية اسلامية . وتمكن الاسلام في أندونيسيا من التحالف مع الاعراف السلفية لحث مسيرة تحقيق الذات . وفي أفريقيا السوداء تبيّن أنه نَشِطٌ كشعاع موجّه لحضارة روحية عليا وباعث لبنى اجتماعية جديدة . وظهر في فارس الشيعية بشكل صوفية مسالمة ونازعة إلى المساواة . وأقامت الثورة الكمالية في تركيا عامانية جذرية قد لا تكون نهائية . ومهما يكن من أمر تباين هذه المظاهر ، فان كل واحد منها قد نسج على المنوال نفسه مع احتفاظه بشكل أساسي بلون من اسلام تقليدي منشّط يعبّر عن طموحه في تقديم حلول مناسبة لمعضلات المجتمع الحديث .

وإذ أكّد الاسلام السياسي قيمه الخاصة ، فقد كفّ عن الشك في حقيقته وحيويته وقابليته للممارسة والتطبيق في وجه عالم فقد الحس الروحي واحترام القيم الاخلاقية(٤٢) . يضاف إلى ذلك أن شعوراً بوحدة جوهرية قد ظلّ ناشطاً ، وان لم يتمّ تحقيقه على صعيد الافعال . وهو يعبّر عن انفعال ديني عميق ، وقناعة بوحدة المصير ، وأمل في المستقبل ، ورؤية متناسقة إلى المجتمعات . وقد اشتدّ عود الدين ، حتى لدى أكثر النُخَب تغرّباً ، بوصفه تعبيراً عن بحث جديد عن الذات في مواجهة العالم . وهكذا اتّحدت القومية بالرغبة في الوحدة ، كما اتّحدت بادراك ناشط على الدوام

(٤٢) بن نبي ، « دعوة ...» ، ص ١٥٢ — ١٥٣ ، وبيكتال ، « الجانب ... » ، ص ١٧٤ .

للعالميّة التي بشّر بها القرآن . ولا يظهر أي تناقض حقيقي في الاساس ما دام وجود شتى الامم يرافقه الاحترام المتبادل والاخاء بينها جميعاً .

الوحدة والتنوع

بديهي أن العوامل الدينية لا تملك ، حتى في الاسلام ، احتكار التأثيرات على التنظيم الاجتماعي والاقتصادي للحياة المعاصرة . غير أنّ المجتمع الاسلامي لا يستطيع قط تفاديها تفادياً تاماً . فهي تبدو ، على جميع المستويات ، وفي كل المجالات ، وكأنها معايير استناد ، كما تبدو في غالب الاحيان بواعث منشطة . وهاهوذا الاسلام يستعيد دعوته التقليدية ، ويفترض فيه أن يشكل قواعد المجتمع في بلدين مختلفين جداً كالمملكة العربية السعودية وليبيا . فالقرآن في الأولى هو الدستور السياسي ،و «المفكرون الثوريون » مدعوون في الثانية لأن يعملوا على أن «ينظم الدين مجدّداً بشكل كامل الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، والحرب والسلم » (٤٣ . ويتأكد الاسلام بحيويته المستعادة « ايديولوجية » اجتماعية وأخلاقية . وفي هذا الطموح السياسي وذاك النشدان الروحي خصيصة تخفى غالباً على الملاحظة الخارجية . فالمسلمون لا يشكّون على الاطلاق في أن التعاليم المنزلة والقيم المراكمة عبر العصور كفيلة بتقديم حلّ لمعضلات المجتمع المعاصر باعادة بناء موئسسات الاسلام السياسية وانعاش اصالته الخلاّقة . ولا ريب في أن الآراء الاصلاحية والتحديثية ما تزال بحاجة إلى التماسك والتساوق أمام

---

(٤٣) من خطاب للعقيد القذافي ، « الاهرام » ، ٣١ آذار ١٩٧٢ . ومن المفيد كذلك الرجوع في هذا السياق إلى مختلف أعمال مجمع الابحاث الاسلامية الذي يضم مئة « عالم » من عشرين بلداً مهمتهم مناقشة قضايا المجتمع الاسلامي في مسائل دقيقة مثل التمويلات والتوظيفات والتأمينات ، والتضامن الاجتماعي في الاسلام الخ ...

ضخامة التطلّعات . ولا يني الدين يمثل قوة كافية ضخمة توفر للشعوب الاسلامية قاعدة أخلاقية وتعطشاً إلى مجاوزة الواقع . ويبدو أنه يشكل أفضل الوسائل الممكنة لإعادة بناء مجتمع ما بعد الاستعمار . وتلك هي دعوته الروحية والسياسية والدولية الحقيقية . ويبدو من المفيد إذن أن يُعمَد إلى تحليل يرمي إلى معرفة أي شطر من البشرية المعاصرة ما يزال الاسلام يصقله .

إن العثور على احصاءات خاصة بالعالم الاسلامي وعدد المسلمين صعب بوجه عام ، والمعلومات قديمة وناقصة(٤٤) . والرقم المتأرجح بين ستة ملايين وسبعة يبدو أقرب تقدير إجمالي إلى الواقع . ومن العسير كذلك تقديم تقديرات عن عدد الدول « الاسلامية » ، لأنها تختلف تبعاً لمقاييس التعريف . ففي أثناء مؤتمر الرباط عام ١٩٦٩ ، وجهت الدولة المضيفة خمساً وثلاثين دعوة . إلا أن بعض البلدان المدعوة — من أفريقيا السوداء بوجه عام — لم تكن « مسلمة » بمعنى الكلمة . وإذا أخذنا في الاعتبار معيار السكان وحده ، لاحظنا أن المسلمين يشكلون ، في ثلاثين دولة من دول العالم على الاقل ، نسبة كبيرة جداً (٤٥)، وأن خمسة من البلدان المدعوة سكانها مسلمون بنسبة تقرب من خمسين بالمائة من المجموع ، هي : نيجيريا ، وماليزيا ، ومالي،

---

(٤٤) انظر احصاءات ظهرت في جريدة « الموند » ، العددان الصادران في ٢١ و٢٢ أيلول ١٩٦٩ ، وانظر بصورة خاصة لويس ماسينيون الشهير في « حولية العالم الاسلامي » ، احصاء تاريخي واجتماعي واقتصادي ، ١٩٥٤ ، باريس ، الطبعة الرابعة منقحة ومجددة بمساعدة « فانسان مونتي » ، ١٩٥٥ ، ٤٢٨ صفحة ، ولكنه مرجع قديم مع الاسف على الصعيد الاحصائي .

(٤٥) هي حسب الاحصاء الذي أجرته جريدة « الموند » بمناسبة مؤتمر الرباط ، أربعة وعشرون بلداً من الملائم أن يضاف اليها دول الخليج وهي : اتحاد الامارات العربية ، والبحرين ، وقطر ، وعمان ، التي يستدعي عدم ذكرها شيئاً من الدهشة ؛ وبنغلادش ، وجزيرة موريس ، وجزر القمر . أما ألبانيا فحالة هامشية هامة لأنه يبدو أن سكانها مسلمون بغالبية بينة .

والتشاد ، ولبنان . وقد دعيت خمسة بلدان أفريقية مع أن نسبة السكان المسلمين فيها أدنى من ثلاثين بالمائة ، وهي : تانزانيا ، وفولتا العليا ، والكامرون ، وسيراليون ، وشاطىء العاج . ومن المناسب في المقابل أن نشير إلى أقليات لها شأنها عددياً وتعيش في الهند : أكثر من خمسين مليوناً ، وفي الاتحاد السوفياتي : أكثر من أربعين مليوناً . وهناك أخيراً مجموعات إســلامية تؤلف أقليات ، وهي منسجمة جغرافياً تهم الحاضر السياسي الآني لمطالبتها بالحكم الذاتي أو الاستقلال : ستة ملايين مسلم أو سبعة في أرتيريا ، وحوالي ثلاثة ملايين من الفلسطينيين ، ومليون ونصف المليون من المسلمين في جنوب الفيليبين .

وبعبارة أخرى فإن دولة ونيفاً على خمس دول فوق المسرح السياسي الدولي الحالي مسلمة ، وإن شخصاً على ستة تقريباً مسلم . ولا يعني هذا فقط أنه اعتنق ديناً سوف يتبع تعاليمه الخارجية بشكل صارم ، بل يعني كذلك أن سلوكه الخلقي وتفكيره الشخصي توجّههما قواعد مقدسة ، وانه يتطور في مجتمع أفرز الاسلام بناه بشكل واسع . ولهذا أهميته حين نذكر أنه يهتز في داخل كل انسان عصب الاخوة الاسلامية . وإذا توحدت مجموعة ما كان لها وزنها الهامّ في السياسة العالمية .

ومن جهة أخرى فان الاسلام ما يزال يحتفظ ، بعد انحسار الاستعمار ، وبالرغم من التحول في الاستراتيجية البحرية العسكرية ، وتطور وسائل النقل البحري ، بمواقع من الدرجة الاولى في الاهمية يشرف عليها كلياً أو جزئياً : البوسفور والدردانيل ، والخليج العربي ، والسويس ، وباب المندب ، وجبل طارق ، وسنغفوره . ويفتح له موقعه الجغرافي أبواباً واسعة على أفريقيا السوداء — المسلم منها وغير المسلم على السواء — التي تربطه بها صداقة جديدة هي بمثابة تعبير جليّ عن الكفاح ضد الامبريالية . وهو

يملك ثروات طبيعية ضخمة يسعى لاستعادة الاشراف عليها ، وبينها البترول العربي الذي كان على رأس الاحداث إلى عهد قريب . وتنبغي الاشارة أخيراً إلى أن الملايين الستمائة أو السبعمائة من المسلمين يؤلفون شعباً فتياً رسم لنفسه صورة عن الوحدة والقوة ، وتحركه نفحة أشبه ما تكون بانتظار مجيء نبيّ من الأنبياء .

وعلى الصعيد الديني ، يشهد استمرار الاسلام في استمالة الناس للدخول فيه على ديناميته وحيويته الحاليين . فهو ينتشر أكثر من أي دين آخر ، ولا سيما في أفريقيا وآسيا ، حيث يكسب ببساطة عقيدته المنطقية ويسر فرائضه معتنقين جدداً في كل عام . ويبدو أن هذا الانتشار تتمة لحركة كانت قد بدأت لمصلحة الاستعمار الأوروبي الذي سهّل المبادرات التبشيرية باخماد الفتن في الاقطار من جهة ، واثار بوجوده بالذات من جهة ثانية ردة رفض وسعي لتحقيق الذات في مواجهة الغرب . وفوق هــذا فانه لامراء في أن الدين يحمل معه حضارته ومجموعة قيمه الخلقية والاجتماعية . فسلطان الاسلام وتطوره مستمرّان إذن في ثقة مطمئنة . وأكثر من نصف المسلمين يعيشون في الوقت الحاضر في أقطار لم يسبق لها أن خضعت لسيطرة الاسلام السياسية على الاطلاق .

وعلى كل حال فان عمليات الدخول في الاسلام تمت بوجه عام في الــوقت الذي بدأت فيه قوة الامبراطورية الاسلامية العسكرية والثقافية بالاضمحلال . وفيما عدا استثناء واحد ، الفرقة « الاحمدية » وهي من أصل هندي ــ وقد أعلن « رسمياً » في عام ١٩٧٦ انها ليست مسلمة ــ فان النشاط التبشيري ليس منظماً بشكل منهجي ، وقد ظل طويلاً من أعمال المتاجرين بالدين .

وكان قد سبق أن اتخذ الصراع السياسي مظهر الاتّجار ، لأن حركة

الصبغ بصبغة الاسلام راجت تتسارع على ما يبدو مع اليقظة المناوئة لأوروبا بازاء المسيحية الضالعة في المغامرة الاستعمارية .غير أن الحكم بأن ذاك الصراع لم يكن سوى « تنافس ايديولوجي » ، ضرب من السطحية وعدم الانصاف . فالحركة تستند بالفعل إلى قناعة مغلّفة بالقداسة على المستوى الفردي وتنمو خلال حقبة ما بعد الاستعمار في القرن العشرين في اتجاهين : توسع الدين جغرافياً وعددياً ، وترسيخه في معظم البلاد الاسلامية المعاصرة ديناً قومياً يشكّل قانونه بعد اصلاحه ، وإلى مدى هام جداً أحياناً ، قاعدة النظام الاجتماعي وروحه .

ويشهد المرء على الصعيد السياسي ظاهرة مزدوجة ، متناقضة في بعض تجلياتها وتراكمية في معظم التجليات الاخرى . فالاسلام يخرج من البحر الابيض المتوسط ، وليست الحضارة الاسلامية في أفريقيا وآسيا في حالة دفاع كما هو الامر في الشرق الأوسط حيث تمّ الاحتكاك بالغرب المصنّع في سياق من الهيمنة . ويبدو بالمقابل أن مصير الاسلام السياسي أخذ يتجدد ثانية على شواطىء المتوسط . ويبدو العرب وكأنهم حَمَلَةُ مشعل التجديد ، وعلى الاسلام أن يحدّد ذاته في وجه أوروبا ذات القوميات وبالنسبة إلى التحققات المادية لهذه القوميات . وتنعكس آراء العالم العربي وتناقضاته وتحسّساته وتردّداته على العالم الاسلامي بمجموعه وتغذي تأمّله . وتبدو سيطرة الاسلام أشدّ على الشعوب التي دخلت فيه حديثاً ، والتي لا تزعجها وطأة التقاليد ، والتي هي نسبياً أقل تأثراً بآراء أوروبا السياسية والاقتصادية . وبينما يدرك الاسلام في الشرق الاقصى وافريقيا انه يحرّك التقدّم البشري في وجه عالم متخلف اقتصادياً تراه لا يكاد يجرؤ في سواحل المتوسط على تأكيد قناعته بعظمته ، إلى جانب بعض التحفظ العقلي في موضوع الحضارة المادي الذي يرفعه بصورة خاصة في معرض الارتداد إلى الماضي ، ويلوّح

به أحياناً بشكل دفاع عن الدين(٤٦) . وترتسم الالتماسات الروحية نفسها والطموحات المادية عينها وراء كل من هذه التجليات .

فهل ينبغي بعدُ الحديثُ عن الاسلام أو عن « الاسلامات » ؟ إن الوحدة الجوهرية لتختفي تحت تنوعٍ متعدد المظاهر . وما كان الامر يوماً مختلفاً عن ذلك على الصعيد التاريخي . ويبدو أن تشبث المستشرقين بألاّ يدرسوا سوى الجانب الديني الضيق من الظاهرة قد أخفى حقيقة بيّنها الله نفسه كما جاء في القرآن . فوحدة الاسلام تتأكد في نظر المسلمين ويبقى الدين بشكل جوهري « واحداً » حين يفهم كما ينبغي أن يكون : التقيد بالمبادىء ، والارشادات القرآنية . غير أنه يتّخذ لدى تجسيد ممارسته مظاهر متنوعة جداً في تفاصيلها ، مظاهر تتوافق مع الفروق الدقيقة في التفسير وضرورات التكيف التي تلازم المسلمين في مختلف أرجاء العالم . ولا يخلو حينئذٍ من فائدة تحليل مظاهر الاسلام الحديث المتنوعة تبعاً للتوزيع الجغرافي والعرقي.

ولما كان الاسلام العربي أشد الافكار غلياناً ، وكان يواجه مشكلات مختلفة جداً على الصعيد الاقتصادي ، ويجابه الغرب بصورة مباشرة ، ويصطدم بالقومية اليهودية ، فانه الاغنى ، والأكثر تنوعاً ، والاشد بالتأكيد تناقضاً في تعبيراته الخارجية . فهناك في وجه أشد أشكاله تقليدية ، وهو الشكل الذي وجد ملاذه في مهد مولده ، المملكة العربية السعودية ، سلسلة واسعة من النظم « الحيادية » و « الاشتراكية » ذات ألوان وطموحات متنوعة . ومع ذلك فانه يُتذرّع في كل مكان بالاسلام لدعم غايات التنمية الاقتصادية ، في سياق أعوج من المساواتية الاجتماعية الطامحة للمحافظة بهذا الشكل على طابع اسلامي وعربي للمجتمع . وتقوم في وجه « اقطاعيات الصحراء الليبرالية » عدة أشكال من اشتراكية ديمقراطية على وجه التقريب.

---

(٤٦) لويس ماسينيون ، « الوضع الدولي للاسلام » ، في « الاسلام والغرب » ، ص ١٣ — ١٨ .

وتكمن الخصيصة المشتركة الوحيدة بين مختلف الأنظمة في الرغبة في الإبقاء بأي ثمن على خاصيّة عربية اسلامية . ويصعب الكشف عن مصدر الحجج الدقيق ، من خلال هذه الارادة التوكيدية التي تختلط داخلها نزعات دينية محافظة أو محدثة ، وقومية محلية أو عروبية ، ومعها مطامع شخصية في السيطرة.

ويشعر العرب أنهم مكلفون مهمة خاصة في خدمة الاسلام (٤٧)، تبعاً للطريق التي رسمها بعض الاصلاحيين . فقد نادى محمد عبده مثلاً باحياء بعض البلدان الاسلامية وبعثها من جديد بادىء الامر ، كي يتاح رفع الاسلام فيما بعد إلى مستوى القوى العالمية الكبرى وإعادة مجده الغابر إليه . ولا ريب في أنه لم يكن من محيد عن التصادم بين القومية العربية الحديثة المعبر عنها بشكل انفعالي أكثر مما عُبّر عنها بشكل قطري ، مع بقائها مشربة بالذكريات الاسلامية ، وبين حركات أشد محافظة وأكثر تطلعاً للاندماج والتكامل ، كما هي الحال مع الاخوان المسلمين . وتظهر التناقضات نفسها بين الوعي الوحدوي العميق جداً وبين الانس خات الأقليمية أو الشخصية التي تمنع تحقيق هذه الوحدة السياسية الموجودة مسبقاً أو تكاد على الصعيد النفساني . وطبيعي أن تكون مرحلة الانتقال الحالية مرحلة التجاذبات والصراعات . ويبقى الرهان على الصراع انشاء مجتمع نازع إلى المساواة ، فاعل وحيوي ، محافظ على أصالة خاصة . وقد يكون من الغرور الرغبة في الحكم المسبق على النتائج التي ستنشأ عن مختلف النزعات القائمة .

ولتركيا التي تحكمت بمصير الاسلام قروناً عدة ومارست تأثيراً حقيقياً على مجموع الشعوب الاسلامية شأن هام بوصفها الدولة الاسلامية العلمانية

(٤٧) ندوي ، « الاسلام والغرب » ، وحازم نسيبة ، « افكار القومية العربية » ، بورت واشنطن ، ١٩٧٢ ، ٢٢٧ صفحة ، ص ١٢٠ وما بعدها .

الوحيدة . فقد كان للنصر العسكري الذي أحرزه حزب « تركيا الفتاة » تأثيره السياسي الملموس لمدة من الزمن في النُخَب العربية ذات التطلعات القومية التي لم تتمكن مع ذلك من الموافقة على قرار بعلمنة مؤسسات الدولة . إلا أن هذه العلمنة أثّرت في الاجهزة السياسية أكثر مما أثّرت في الاخلاق الشعبية ، وعبّر عنها بشكل نزعة قومية أكثر مما عبّر عنها بشكل نزعة مخالفة للدين . وكانت القومية التركية في البدء نداً للقومية العربية ، ثم انكمشت في الأناضول ، تاركة المجال حراً أمام توكيد الشخصية العربية ، متخلية في الوقت نفسه عن زهاء ثلثي المسلمين « المتركين » و « التركستانيين » للسيطرة الشيوعية في آسيا وأوروبا الشرقية . وكانت العلمنة قراراً بدا مع تراجع الزمن ملازماً لشكل من الاستسلام ، أو على الأقل ، لطموح أسيء توجيهه . ومع ذلك فان تأثير الاسلام يبقى ، فيما وراء العلمنة الرسمية للدولة ، ناشطاً في الجماهير ، وينزع إلى التزايد مع تقلقل المؤسسات الديمقراطية الحديثة . فلا يكتفي الدين بأن يبقى مقياس إحالة لجعل التغييرات الاجتماعية مقبولة ، بل يتكشّف أيضاً عن مصدر للمحرضات الجديدة في الحياة السياسية التركية المعاصرة . وهكذا فانه من الملائم ، حتى بالنسبة إلى تركيا العلمانية ، تجنب الاستخلاصات المعجلى بشأن مصير الاسلام السياسي .

وتشكل إيران مثالاً خاصاً ، لأن المذهب الشيعي الاثني عشري يسجل نوعاً من عدم الاهتمام ، بل من الحذر ، حيال الحياة السياسية . فالصفويون الذين فرضوا أنفسهم على فارس مذهباً وحركة تحقيق ذات قومية وثقافية ، سجّلوا نجاح حركة دينية قويت مع الزمن أكثر من تسجيلهم نزعة سياسية حقيقية(٤٨) . وما يزال تحفّظ رجال الدين حيال السلطة الحكومية — التي ما برحت « شرعيتها » النظرية موضع ظنّ وتهمة — قائماً حتى الحقبة

---

(٤٨) سيد نصر ، « افكار الاسلام وحقائقه » ، لندن ١٩٦٦ ، ١٨٤ صفحة .

المعاصرة . ولم يتخذ مجيء الاسرة البهلوية عام ١٩٢٥ من جهة ثانية طابعاً قومياً ، لأنه كان قد سبق للامة الايرانية أن أصبحت كياناً منفصلاً منذ القرن الخامس عشر . ولم تفض حركة تحديث المؤسسات والتقاليد إلى العلمنة ، بخلاف ما حدث في تركيا . فالاصلاحات التي استندت إلى حد بعيد على آراء اجتماعية وقانونية غربية ، تحتاج في الوقت نفسه إلى تغيير في رؤية إسلامية بنوع خاص . رؤية رسمها البحث اللاعقلاني تقريباً عن مساواة وإخاء بعيدين عن الديمقراطية الأوروبية . وقد اصطدم مسار التحديث الشديد الجرأة الذي قاده الشاه برد فعل من الأوساط التقليدية كان من العنف بحيث أسلم إيران إلى شفير الهاوية .

والاسلام في أفريقيا في أبان النشاط والحيوية . ويقدّر أن عدد المسلمين قد تضاعف خلال السنوات العشرين الأخيرة . ويقوم النشاط الوعظي الاسلامي عبر المدارس التي تعلم القرآن بتزويد الداخلين في الاسلام بثقافة عالية ، دون أن يكون عليهم أن يعتنقوا مفاهيم المستعمر القديم . ويستتبع هذا النشاط تعريباً ثقافياً لا مراء فيه ، يدعمه واقع أن خيرة الطلاب يرسلون بوجه عام فيما بعد إلى الجامعات الدينية في القاهرة وشمال أفريقية. وكثيراً ما ذكر (٤٩) أن الاستعمار سهّل الدخول في الاسلام بصورة غير مباشرة باقرار السلم بين القبائل ، وتسهيل الاتصال بين الاشخاص و الافكار ، وإلغاء الرقّ ، واستخدام أرقى السود ثقافياً ، أي المسلمين منهم على الاخص ، في الادارة والجيش . ولا تكفي هذه الوثائق التي لا تخلو من صحة لتفسير نشاط الاسلام حالياً في أفريقيا . فينبغي تحليل الظواهر بصورة أقل تصنّعاً ، واستخراج عنصرين ، ينبع أولها من الدين بوصفه ديناً ، والثاني من السبل الخاصة التي سلكتها حركة الادخال في الاسلام . فالبساطة

---

(٤٩) ارنولد ، « التبشير ... » ، ص ٣١٥ — ٣٦٥ ، ولا سيما ص ٣٦١ وما بعدها .

المنطقية التي تسود العقيدة واستتباعاتها الدنيوية والاجتماعية والجماعية تلائم التقليد الافريقي كل الملاءمة . وهكذا فان الاسلام – وكان قد سبق وجوده في أفريقيا مجيء الأوروبيين – انتشر سلمياً بين الشعوب المستعمرة التي وجدت وسيلة لحقيق ذاتها في شكل من أشكال العدل الاجتماعي والمساواة العنصرية . زد على ذلك أنه يبدو على الصعيد التاريخي أن موجة التبشير الكبرى التي بدأت في القرن التاسع عشر كانت على الأخص من صنع الجمعيات الدينية(٥٠) . فقد حملت هذه الجمعيات إلى القرى تنظيماً لحكم جماعات دينية خاصة تنضوي تحت كنف زعيم ، مسهّلة التعاون الاخوي في المجتمع الزراعي ، آخذة على عاتقها جزئياً الايمان بالقوى الخارقة الذي يؤلف ارث أفريقيا الروحي العريق . ويحاول الاسلام الزنجي مع تطور التعليم أن يتطهّر تدريجياً بالرغبة في الرجوع إلى الينابيع وما ينتج عنه من تناقض التأثير الصوفي . ومن المحتمل ، بل المؤكد ، أن الاسلام سيزيد من توسّعه على ثلاثة مستويات : على الصعيد العددي والجغرافي أولا ، وعلى مستوى وعي المسلمين الديني الفردي ثانياً ، وعلى مستوى تنظيم المؤسسات الاجتماعية والسياسية أخيراً .

كذلك كان تأثير الصوفية والثقافات التي سادت قبل الاسلام – الهندوسية والبوذية والارواحية – بالغاً جداً في آسيا . « ولقد نزل الاسلام في أندونيسيا منزلاً لم يطرد منه شاغليه الاول(٥١) » . وطبع هذا الطابع بملامح خاصة وجه الاسلام الاندونيسي الذي صمد فيه العرف في وجه

---

(٥٠) ايشاك حسين ، « الثقافة الاسلامية في البلدان العربية والافريقية » ، في كينيث مورغان ، « الاسلام – الصراط المستقيم – الاسلام كما يفسره المسلمون » ، نيويورك ١٩٥٨ ، ٤٥٣ صفحة ، ص ٢٢٤ – ٢٥٢ .

(٥١) ميكيل ، « الاسلام » ، ص ٣٩٦ .

التشريع القرآني ، فاضطر هذا إلى التكيّف معه أحياناً كثيرة ، لعدم تمكنه من التغلّب عليه . وكان دور الدين هاماً في مقارعة الاستعمار ، ثم أثناء المناقشات التي تلت الاستقلال . فقد زعمت أكثر الاحزاب السياسية التي تواجهت أنها تستلهم الدين ، عاكسة من جهة أخرى تناقضات عقدية حادة تراوح بين تكاملية متزمتة ، حزب « دار الاسلام » وهو من طراز « الاخوان المسلمين » العرب ، وبين الاتجاهات الاصلاحية المقتنصة من مصر بادىء الامر ، ثم من الهند وباكستان بصورة خاصة(٥٢) . ويبدو الاسلام الاندونيسي واحداً من أنشط وأفعل وجوه الاسلام ، لأن وطأة التقليد لم تسحق فيه التأمّل العقلي . ولقد نمى بشكل خاص حساً حياً بالاخاء، وبالتعاون الاسلامي ، وبـ « النزعة الانسانية العالمية » . وهل من داع لأن يذكر في هذا السياق أنه كان أحد محركي « روح » مؤتمر باندونغ ومهد هذا المؤتمر ؟ .

وتستحق باكستان بحثاً أكثر استقصاء واستفاضة ، لأن الامر يتعلق بالبلد الوحيد الذي تمثل ولادته تجسيداً للرغبة في خلق دولة قائمة على مبادىء اسلامية بكل ما في الكلمة من معنى . ومن المفيد التذكير بأمر تاريخي وهو أن الاسلام الهندي قد اتّخذ باحتكاكه بالبوذية والبرهمانية مظاهر خاصة به ، ولا سيما في المناطق الريفية التي اختلط فيها التمسك بالعقيدة بصوفية مشربة بتكريم الأولياء . وقد ساد الوفاق بين مسلمي شبه الجزيرة وغير المسلمين إلى عهد الاستعمار ، فيما عدا حالات استثنائية نادرة . وكانت السياسة البريطانية متقلّبة ، فشجّعت بادىء الأمر الهندوس على حساب المسلمين المتمتعين بقسط أوفى من التعلم والثقافة ، والمدفوعين بوعي

---

(٥٢) حسين دجا جادننغرات ، « الاسلام في أندونيسيا » ، في مورغان ، « الصراط المستقيم» ص ٣٧٧ — ٤٠٢ .

سياسي أكثر حدة وحيوية . وحاولت فيما بعد ، وقد برز الاحتجاج على الاستعمار وتجسّد ، أن تستميل اليها الجماعة الاسلامية . وكانت الحركة التي كان مقدراً لها أن تقود إلى انشاء باكستان حركة قومية أول الأمر ، وشكل الدين الحافز اليها . وظهر تحقيق الذات الاسلامية على مستويين : ضد الهندوس الذين يشكلون الاغلبية ، وضد بريطانيا العظمى . زد على ذلك انه كان مرتبطاً بالحركة الاصلاحية التحديثية التي قادها « السير » سيد خان ومحمد اقبال . وإذ خشي الزعماء السياسيون المسلمون أن يرتبطوا بحركة قومية هندية ، « المؤتمر الوطني » ، كان من الممكن أن تفضي إلى إقامة دولة لا يكونون فيها أقلية وحسب ، بل يسيطر عليهم فيها الهندوس اقتصادياً وثقافياً ، فقد احتفظوا حيال بريطانيا العظمى بموقف تسويفي. وقد أثارت الحرب العالمية الأولى التي أدت إلى تفكّك الامبراطورية العثمانية واحتلال أراضٍ اسلامية جديدة احتلالاً عسكرياً ، ردّ فعل عنيفاً في المجتمع الاسلامي الهندي الذي تخلى عن سياسة المسايرة حيال الانكليز ، ونظّم « حركة الخلافة » المناوئة بشكل صارخ لبريطانيا التي انضم اليها من جهة ثانية المهاتماغاندي وانصاره في البرلمان . وتلاشى طموح الحركة المنادية بالخلافة بالغاء كمال أتاتورك هذه المؤسسة عام ١٩٢٤ . وكان أن دفع المسلمين إلى شكل من القومية معتمد على الدين والتجمع الطائفي ، التجاربُ السيئة التي خاضوها والتمييز والمحاباة اللذان كانوا ضحاياهما خلال الحركات السياسية الأولى(٥٣) . وفي أثناء استقلال الهند وخلال تقسيمها ، انضم ثلثا المسلمين إلى باكستان ، في حين بقي زهاء خمسين مليوناً في الهند حيث شكلوا بعد مرورهم بأوقات عصيبة أقلية متحمسة جداً ومتمسكة بمبدأ استقامة العقيدة .

---

(٥٣) مظهر الدين صديقي ، « الثقافة الاسلامية في باكستان والهند » ، في مورغان ، « الصراط المستقيم » ص ٢٩٦ – ٣٤٣ ، ولا سيما ص ٣١٥ وما بعدها .

وهناك أحداث من التاريخ الحديث تدفع إلى ذكر مختلف وجوه الاسلام في الاقليمين اللذين شكّلا باكستان القديمة . ففي الغرب كان تأثير الفكر الاصلاحي ، العربي بخاصة ، ملموساً . وبالمقابل ، جرّت سياسة التمييز التي كانت تمارسها بريطانيا ،في البنغال على حساب المسلمين إلى انحطاط ثقافي لا جدال فيه . فقد كانت الادارة والتعليم العام والتجارة حكراً على الهنود . ونمّى قيام باكستان فيها وعياً سياسياً اسلامياً لمدة من الزمن ، لكن الدين ظل مشوباً جداً بالهندوسية ، ولا سيما على صعيد البنية الاجتماعية . ووجدت الافكار الاصلاحية صعوبة في فرض ذاتها . ولم يكن بد من أن تخلق الاخطاء الادارية والنفسانية ، وتقطيع الحدود تقطيعاً لامعقولاً إلى عدة أراض محصورة ، والاستغلال الاقتصادي ، والتباينات الصارخة في مستوى المعيشة التي لعبت فيها الاقليات الهندية دوراً مؤكداً ، وكذلك دسائس « الاتحاد » الهندي ومطامع القوى الكبرى ، روحاً قومية جديدة ، وان تفضي إلى ولادة بنغلاديش وسط العنف . والتجربة الباكستانية ، التي لم تلق قبول جميع المسلمين على كل حال ، هامّة لأنها تعبر عن الصلة بين المذهب الاصلاحي العقدي وبين القومية السياسية التي كان لا بد أن تجاهر لأسباب تاريخية من نوع خاص بعداء الغرب والهندوسية معاً . ولم يكن يبدو أن المسؤولين الحكوميين قد أثبتوا بعد خطاً فاصلاً واضحاً بين الشكل الاسلامي والشكل العلماني للحكومة . والتاريخ الحديث برمّته يبدو وكأنه يخطط للبحث عن تسوية عملية ، لأن المجتمع لا يمكن أن ينفصل نظرياً عن الدين . ولا ريب أنه من السابق لأوانه صياغة تخمينات عما سيكون عليه التطور السياسي في المستقبل . فمشكلات تجهيز البلد وبنيته التحتية وتنميته الاقتصادية تبقى في الوقت الحاضر الشواغل التي تحتل المرتبة الأولى في الأفضليات .

إلا أن عرض مختلف « وجوه » الاسلام ، تبعاً لتقسيمه الجغرافي ،

لا يمكن أن يحجب الواقع . فالاسلام بمجموعه يكشف عن وحدة خارقة للمألوف وعن تناسق في طريقة الايمان . فالفوارق المحسوسة الوحيدة تتأكد على مستوى المعتقدات الشعبية وترجع بشكل رئيسي إلى الجهل(٥٤) . وتظهر حيوية التعبير الديني ووحدته في عدة مجالات وباشكال متنوعة . فعلى المستوى الفردي ، يشعر المسلم شعوراً عميقاً بالالزامية الايجابية للقانون والخلقية الاسلاميين ، لأنه مدعو كذلك إلى اقامة « مملكة في هذه الدنيا » . وكلام الله المستذكر على الدوام ، والتذكير بسيرة النبي محمد ، وكذلك بعبارات الحكمة التقليدية التي اضفي على بعضها طابع اسلامي ، توجه سلوكه وفكره باستمرار ، فارضة نوعاً من التناسق الخلقي ، مقولب في بعض الاحيان ، لكنه صادق دائماً . ومما لا شك فيه أن الشاهد « المادي » على وحدة الجماعة هو ، على الصعيد الجماعي ، حج مكة الذي يجمع كل عام مئات الألوف من المسلمين تختلج افئدتهم بإيمان واحد واعتقاد راسخ واحد . ويخلق الروح القرآني مناخ عيش ينتهي به الامر إلى مناغمة التعبيرات الذهنية والمساواة بين العقليات والنظم الاجتماعية بأكثر مما تفترض التصريفات السياسية والطوابع الايديولوجية التي تسند إلى الدول . ولا يكفي قط مايتردد عن درجة تأثير القرآن الكبرى في « الذهنية الاسلامية » المعاصرة . فهو ما يزال مصدر الالهام الفردي والجماعي الرئيسي ، كما أنه ملجأ المسلمين وملاذهم الاخير(٥٥) .

---

(٥٤) محمد رسجيدي ، « الوحدة والتنوع في الاسلام » ، في مورغان ، « الصراط المستقيم » . ص ٤٠٣ – ٤٣٠ .

(٥٥) « ليس القرآن راموزاً أخرس معداً للحفظ في دوائر المحفوظات ، بل هو شهادة شفوية تصرخ حين تبتلع » . انظر ماسينيون ، « عهداً » ، ص ٢٣٧ .

وكذلك تسهم شخصية النبي وأفعاله وتصرفاته وأقواله في صياغة « الروح الاسلامية » . فليس في البشرية كلها اسم أكثر شعبية وشيوعاً من اسم « محمد » ، أو معادله « أحمد » ، أو « محمود » . وهناك عاطفة إجلال شعبي تكاد تتخذ صورة التفاني والوفاء الشخصي تشكل عنصراً من أكثر العناصر حفزاً في حياة الجماهير الاسلامية وتفكيرها ، مسهمة في الحفاظ على نوع من التماثل الجوهري في المجتمع .

ولعل من المناسب كذلك الحديث عن المساجد التي تسهم في النزعة إلى التناسق ، بما لها من أهمية اجتماعية وثقافية . وهي تستعيد الآن أكثر من أي وقت – ولا سيما في البلاد التي اعتنقت الاسلام حديثاً – قدرها الاول : مراكز اشعاع روحي وتعليمي تتضمن غالباً مكتبات وقاعات للمطالعة . وتعالج خطب الجمعة مشكلات الحياة اليومية : المحافظة على القواعد الصحية ، والخيارات السياسية ، والضمير المهني ، والتفاني في سبيل الجماعة ، الخ ... وكل امر ذي شأن في البلاد النامية . وتساهم هذه الظاهرة بدورها في تكوين نوع من وحـــدة الفكر لدى المسلمين خارج الخلافات السياسية المعاصرة .

← ومن المناسب بحث مشكلة الوحدة والتنوع الاسلاميين من خلال منظور عام جداً ، منظور ليس مفتعلاً على كل حال . وبالعكس ، فإن تحليلاً شديد التماسك يشوّه في أغلب الاحيان الموقف الموضوعي ، ويحول دون عملية اسقاط على الواقع في المستقبل . وهكذا فان من المناسب اضافة بعض اللطائف والفروق الدقيقة قبل استخراج الروابط المحتملة بين التضامن الاسلامي والتذبذبات المعاصرة الموالية للاسلام . فمن البديهي أن الاسلام لم يفقد ، حتى في زمن الانحطاط ، سلطانه على المسلمين على صعيد الإيمان الفردي . واما بشأن التطور الاجتماعي ، فالسؤال يدور عمّا إذا كان مصدر الطاقة الذي يمثله الدين لم ينضب ، وما إذا كان تحقيق انعاشه المحتمل لن

يتمّ بشكل غير منظّم . والادوات التي يوفّرها التنزيل القرآني قادرة ولا ريب على بناء مجتمع حديث . ويبدو أن الرغبة في البقاء على حالة الخضوع لنظام ربّاني ، وفي عدم فقدان الشعور الروحي بسبب طموح وتحوّل إلى هدف بحد ذاته ، قد أفضت إلى شكل آخر من أشكال القلق ناتج عن نوع من البلبلة في المفاهيم والأولويات ازاء اختيار التكنولوجيا الحديثة الواجب تبنّيها تبعاً للخيارات الحضارية الاسلامية. ومواقف التردد والتلمس في الوقت الحاضر ، وترقّب الفرص ، وشيء من التناقض ، ومحاولات الدفاع عن الدين ، تبدو كلها ظواهر طبيعية في هذه المرحلة الانتقالية ، لكنها تغيّرت ولا ريب ، فيما وراء الكلمات ، عن عدم ثقة بالنفس . والحق أنه إذا كانت النزعة التحديثية تُشعر أحياناً بأنها توجّه مصير الاسلام الاجتماعي والسياسي ، انطلاقاً مما وراء خشبة المسرح ، فان دورها يظل مع ذلك متواضعاً . فهي لم تُحدث خارج العبارات المقترضة من الغرب أو من الماركسية تجديداً حقيقياً في العمق .

وتبدو النزعة الانسانية الاسلامية الحديثة وكأنها تاهت في خضمّ البحث عن صيغ جديدة لإثراء المعجم ، بدلاً من محاولة حقيقية لبعث القيم الاسلامية البحت . وتثبت هذه القيم على ما يظهر أنها تكون أكثر حيوية كلما استعاد المجتمع توازنه التقليدي الذي فقده مع صروف التاريخ . ولا ينبغي أن تؤدي التفكّكات الراهنة إلى أحكام عجلى مستمدة من خارج ، ويخطىء بعض الاصلاحيين خطأ منهجياً بتفسيرهم الاسلام تبعاً لمعايير ايديولوجية أجنبية ، وهم يلائمون بينها وبين القيم الاسلامية. فحلّ معضلات العالم الاسلامي كامن في ارثه الثقافي وبين فضائله المتواترة . ولا ريب في أن هذه الطرق الجديدة ستكون مرصوفة بالمقترضات الخارجية التي تستعيد ، إذا صيغت صياغة جديدة ، مكانها في البناء العام . أضف إلى هذا أنه ليس في وسع الاسلام أن يتقوقع في مساحته الجغرافية ، قاطعاً صلته بانسانية

تنزع إلى التوحّد بالتدريج . وليست المسألة أن تُطرح القيم الاجنبية ، بل أن تُحدّد بشكل جيد العلاقات التي سيقيمها العالم الاسلامي مع مختلف التجارب الانسانية والايديولوجيات السياسية التي تحرك العالم (٥٦) . إن المباراة لما تتمّ . بل هي ، على العكس من ذلك ، تكاد تبدأ ، إذا ما نظر اليها من منظور التاريخ الاجمالي لحضارة من الحضارات . وعليه فانه من المناسب للحكم على حيوية الاسلام الحالية أن يصار إلى التمييز بين المنجزات الواقعية والتصريحات الكلامية ، ومواجهة الانسانية الاسلامية النظرية بالمعضلات المحسوسة ، ومحاولة عكس الصورة لرؤيتها في المستقبل .

إن الدفاع عن الدين كثيراً ما يخفي القلق في وجه متطلبات المجتمع السائر على طريق التصنيع . إلا أن عالمية الاسلام ظلت قائمة ومستمرة بالانفتاح على الخارج . والدين الذي يحمل تأكيداته للعدالة والاعتدال يُستبطن في شخص المؤمن،ويقف بذلك في وجه الايديولوجيات المستوردة. ومما لا ريب فيه أن التدخل الغربي ، والتخلف الاقتصادي المتراكم ، واختلال التوازن الذي حدث من جراء تطور المدن بالنسبة إلى الأرياف والصحارى ،قد أفضت جميعها إلى نوع من تقطيع أوصال المجتمع . غير أن القيم والفضائل المتوارثة قد بقيت تحفّ به . ولم يتوصل العالم الاسلامي بعد إلى اعداد ايديولوجية مشتركة ومتماسكة . ولن يتوصل إلى ذلك أبداً على ما يبدو ، محافظاً بهذا على تنوّع كان السبب في طرافة تاريخه . ومع ذلك يمثل الدين بالنسبة إلى مجموع المسلمين قوة معنوية عجيبة وحافزاً اجتماعياً لم يستخدم إلا جزئياً ، حسب الحاجات الآنية . وإذا ارتضيت هذه البدهية ، وجب الاستمرار في كشف النقاب عن الكيفية التي يبرز بها

---

(٥٦) بن نبي ، « دعوة ... » ص ١٢٣ ، وروودانسون ، « الماركسية ...»، ص ١٢٩ وما بعدها ، ونصر ، « الدين » ، ص ٧١١ .

الشعور النفساني بتضامن الجماعة الذي يتسامى فوق الحدود القومية والمعارضات السياسية .

وكثيراً ما كانت المراهنات على وحدة العالم الاسلامي موضع شك ساخر ، أو ، على العكس ، موضع مثاليّة لا هوادة فيها . واستقطبت المناقشاتُ الحادة حول الفائدة من عودة الخلافة المعارضات النظرية ، وزادت محاكاةُ الخطوة الفكرية الخاصّة بعلم السياسة الحديث من البلبلة والتشويش . وعلى هذا فانه من الملائم ان نعود إلى مفهوم « الحكومة الالهية » الاسلامي في أساسه . فالله مهيمن على الكون والبشرية جمعاء ، مهما تكن الأنظمة الاجتماعية . والدولة السياسية الزمنية كيان محدد ومقصور على شعب وأرض. وليست السلطتان نقيضتين على الاطلاق ، لأن اختيار الناس لا يمكن أن يقف في وجه تخطيطات الله . ويقوم داخل الحكومة الالهية العالمية — تبعاً لمبدأ وحدة الوجود — المجتمع الاسلامي ، وهو كيان سياسي ديني يرتكز على الدين لا على معايير جغرافية أو عرقية . ولم يُعرف تاريخياً عن هذا الكيان انه جبّ الاقليميات المحلية .

إلا أن وهم وحدة المجتمع ظل قائماً على الصعيد النفساني . فقد تجابهت منذ القرن الثامن عشر ، وتحت تأثير التغيرات التي أصابت الامبراطورية ، والتمزقات الاقليمية التي نتجت عنها ، نظريتان : احداهما تنادي بالوحدة أو تتمسك بمبدأ استقامة العقيدة ، والاخرى تقول بالتعددية . وتزعم هذه الاخيرة أنه يمكن قسمة مجتمع المؤمنين إلى كيانات أقليمية يدير كلاً منها على حدته خليفة تسند اليه مهمة تطبيق الشريعة المنزلة . ورفض أصحاب استقامة العقيدة هذه النظرية ، لكنهم اضطروا إلى تبني آرائها ، ولم يزيدوا من جهة أخرى على أن لاحظوا وجود كيانات سياسية فرعية تصرح بتبعية شكلية تقريباً للخلافة المركزية . وبالاجمال فان ظاهرة التباين بين الاسلام النازع إلى المركزية و « الملغي للقومية » ، وبين الاقليميات المحلية التفاضلية ،

ليست بالامر الجديد . فقد سبق أن ظهرت حتى قبل بروز فكرة « الأمم » .

وتتأكد هذه الظاهرة بشكل مختلف في الوقت الحاضر . فالاعتقاد الديني ، والموجبات القانونية والاجتماعية ، وكذلك شعائر العبادة ، تبني مجتمعاً روحياً ، بل وزمنياً ، يتجاوز الحدود الجغرافية . وينبثق هذا الإدراك للاخوة والتضامن الجماعي في الوجدان الشعبي عن التنزيل ، مصدر «الشريعة» الاوحد بصورة مباشرة . وهكذا فانه ليس من تناقض في هذا النوع من الولاء المزدوج للدين والدولة ، لأن المؤمنين يشعرون بالتكامل فيما بينهم خارج الحكومة الوطنية . ومن الصعب وصف الظاهرة بدقة ، نظراً لاختلاط التطلّعات وارتباك الافكار بين تبعيات متباينة : اسلامية أو قومية ، محلية وتقليدية ، سياسية وظرفية . وترتسم على الخلفية باستمرار صورة مهزوزة ، وأحياناً وهمية ، للمجتمع الاسلامي المثالي . وإذا كان هذا الالتماس قد عرف على صعيد السياسة الدولية المحسوسة حظوظاً شتى ، فانه لم ينقطع عن البقاء ناشطاً حياً في نفوس المسلمين . ويقدم التاريخ بمجمله في هذا السياق عناصر تساعد على التفكير المتنوّع المتلوّن . فالفوضى والانقسامات السياسية لم تتمكن قط في الواقع من تجزئة الفكر الاسلامي . وبقي المجتمع المؤسس على « الكتاب » حياً بعد التفسخ السياسي . ولم يحدث أبداً أن أفسدت انتصارات المبادىء العلمانية والسيادة القومية — وهي انتصارات ظاهرية في الوقت الحاضر — الشعور الاسلامي بالتضامن الذي يبدو أنه يتنامى على العكس ويكبر . وفي التحليل الاخير يبدو هذا الوعي الاخوي مستعصياً على التلف ، لأنه ليس قائماً على مؤسسات أو على اخلاص لانسان ، وإنما على اقتناع بامتلاك الحقيقة التي لا حقيقة بعدها ومشاطرتها الآخرين . فالتضامن السياسي نتيجة ملازمة بالفعل للقناعة الدينية !

وهكذا تستعيد « الامة » مفهومها الاصلي ك « نظام حياة » . غير أن « هناك » حضارة ، وهذه الحضارة تتغير وهي تحيا . وما يزال التحليل

الغربي الحديث يحتفظ بقدر كبير من الميل إلى « تشريح جثة » العالم الاسلامي . فالاسلام لم يبق ساكناً لا على صعيد المذهب ولا في الواقع العملي. ومع ذلك فقد تنوعت حركته تبعاً للظروف لتبلغ سرعة دنيا جداً أثناء الحكم العثماني ، وفي عهد الاستعمار الأوروبي على الأخص . وتملك المؤسسات في الوقت الراهن مجال تطور أقرب إلى الاتساع . ولم يغير الاسلام ،وهو دين « الشهادة » ، تغييراً كلياً الخصائص التقليدية للشعوب التي اعتنقته . ومع ذلك فقد فرض على هذه الشعوب رؤية لله والانسان والمجتمع كان من شأنها ان دمغت إلى الأبد موقفهم من الحياة . وهكذا فان نوعاً من وحدة التصوّر ، ونمطاً موحداً في الشعور والتفكير ، يسمحان في كثير من الأحيان للمسلمين المنتمين إلى أوساط اجتماعية وآفاق جغرافية متنوعة جداً ان يتبنوا مواقف وردود فعل متشابهة في مواجهة المعضلات المتشابهة .

إن « العالم الاسلامي » الحديث ثمرة عملية تمايز جديدة للاقليات المحلية المعبر عنها في سياق الحضارة الاسلامية المشترك . وهو لمّا يقدّم حلاً سياسياً اجمالياً لمشكلات الانسان والمجتمع ، لكنه يبدو قادراً دائماً على تحديد ذاته بصورة منسجمة بالنسبة إلى العالم الخارجي . والاسلام ، بوصفه دين الجماهير وقناعتها ، وظاهرة اجتماعية وثقافية ، يتجاوز المظاهر والمجالي الخاصة . وفي التحليل الأخير ، يخصّ كل تطلّع من تطلّعاته، وكل موقف من مواقف نفاد الصبر التي يقفها ، وكل نزعة من نزعاته مصيره الجماعي ، كما يخصّ بقاء هذه أو تلك من أممه . وكثيرة هي بالفعل الدول الاسلامية المعاصرة التي ليس في وسعها أن تفصل ماضيها ، بل ولادتها ، عن الاسلام . وعلى معظم هذه الدول أن تعود اليه في الحاضر الآني ، وأن تضعه نصب أعينها في المستقبل هدفاً مثالياً ومتحركاً . ولقد دفعت الانتهازية السياسية الشعوب الاسلامية إلى العمل بغير نظام لاستقلالها القومي ، وغلبت المصالح الخاصة على مصالح الجماعة الأكثر عمومية . وليس في مقدور قومية

عزيزة على القلوب أن تثبت طويلاً ، بعد الحقبة الحالية ، حقبة الأزمة والبحث عن الذات ، لأنها تمثل انكفاء مخالفاً لروح الاسلام وتاريخه على السواء . وهذا هو السبب الذي يجعلها ، وهي لما تكد تبرز للوجود ، تلطّف من حدتها في سياق أوسع : سياق الوحدة العربية أو سياق الوحدة الاسلامية. وحتى الخلاف الديني الأقدم بين السنة والشيعة يميل إلى التلاشي ليظهر بشكل تعبيرين مختلفين عن مفهوم واحد للانسانية (٥٧) .

ومما لا شك فيه أن تحليلاً مطابقاً للواقع الملموس يزوّد برؤية للوضع أقل تفاؤلاً . فقد اكتظّت الاحداث اليومية في السنوات الاخيرة بالخلافات العربية . وعلى صعيد الاسلام قاطبة ، تظهر التطلعات الوحدية ذاتها والتناقضات السياسية نفسها ، لكنها تظهر وكأنها تلطفت بفعل المدى الجغرافي ، والتنوعات اللغوية وخاصية المشكلات المواجهة . ولقد نشبت حروب بين بلدان عربية ، واصطدمت القوميتان الباكستانية والبنغالية بعنف ، وتتواجه بلاد اسلامية كثيرة في مطالبات لضم أراض تدّعيها . يضاف إلى ذلك أن رد الفعل في العالم الاسلامي لم يكن متساوقاً في الأزمات التي كانت تصيب إحدى الدول الاسلامية . وتغلبت الدوافع السياسية الموضوعية على التضامن مع الاخوة في الدين ، كما في الصراعات التي دارت في شبه القارة الهندية وفي قبرص مثلاً (٥٨) .

ووراء الخلافات ، العميقة أحياناً ، يظهر ، باستمرار وبأشكال شتى ، شعور الوحدة وذبذبات التعاون الفعلي . فعلى الصعيد السياسي مثلاً تهتم

---

(٥٧) يطالب المؤلفون الاصلاحيون بتقارب بين « رجال الدين » من الشيعة والسنة . ولنذكر على الصعيد السياسي ان ايران ما تزال تسهم أكثر فأكثر في مظاهر الوحدة الاسلامية . انظر عدد « الاهرام » الصادر في ٢٤ حزيران ١٩٧٥ .

(٥٨) الدعم شبه الاجماعي من العالم العربي للرئيس مكاريوس ، وهو دعم يقدم – ولنقلها في معرض الكلام – تكذيباً جارحاً للمجاهرين بـ « تعصب المسلمين » !

الامانة العامة الاسلامية اهتماماً بالغاً بحالة المسلمين في جزر الفيليبين الجنوبية (٥٩) . وأصدر شيخ الأزهر نداء إلى الشعوب والحكومات الاسلامية حاثاً إياها على دعم نضال الارتيريين لنيل استقلالهم طبقاً لمبادىء ميثاق الامم المتحدة (٦٠) . وعلى الصعيد الاقتصادي كذلك ، اتخذت قرارات ما تزال اماني مقدّسة اقامة سوق اسلامية مشتركة ، ومصرف اسلامي للتنمية ، وغرفة تجارة وصناعة ، ودعوة إلى اجتماعات متكررة للوزراء المسلمين ، وتشجيع السياحة بين البلدان الاسلامية ، وانشاء جامعة للدراسات الاسلامية(٦١) . وقد نودي بـ « التعاون والتضامن الاقتصادي بين البلاد الاسلامية » ، مع تأكيد حقها في الوقت نفسه في مراقبة مواردها وموادها الأولية(٦٢) .والصعوبات التي يصطدم بها التنظيم السياسي الداخلي ، ومتطلبات التنمية الاقتصادية ، ودسائس الغرب والاتحاد السوفياتي ، وكذلك الشعور بالخزي تجاه اسرائيل والهند المنتصرتين عسكرياً ، كل ذلك ينزع إلى خلق لحمة متينة في العالم الاسلامي يُعبّر عنها بشكل جديد من أشكال التوحّد في جامعة اسلامية .

ولا تطمح حركة التوحّد الاسلامي الجديدة التي ولدت في الظاهر مع ولادة القومية الهندية وانشاء باكستان إلى إعادة الوحدة في ظل الخلافة ، ولا إلى فرض نظام قانوني اسلامي بشكله « الاتباعي » ، بخلاف الحركة التي قام بها الاصلاحيون في أواخر القرن التاسع عشر . وفيما تستخدم الشعور الحي بوحدة الجماعة ، وهو شعور قائم على الصعيد النفساني ،

---

(٥٩) المهمة التي قام بها امينها العام في مانيلا . انظر عدد « الاهرام » الصادر في ٣ يلول ١٩٧٤

(٦٠) عدد « الاهرام » الصادر في ٣ كانون الثاني ١٩٧٥ .

(٦١) قرار القمة الاسلامية في الجزائر . عدد « الاهرام » الصادر في ٣ آب ١٩٧١ .

(٦٢) انظر المقال الافتتاحي في « **Egyptian Gazette** » الصادرة في ٢٧ أيلول ١٩٧٤ ، بشأن القمة الاسلامية الثانية في لاهور .

فإنها تدلل على واقعية عملية عظيمة ، متجنبة ردود الفعل العاطفية التي طبعت مبادرة الافغاني وتلاميذه . وهكذا فان هدفها أضيق نطاقاً لأنه يسعى فقط للمساومة بين سياسات الدول الاسلامية ، داخل مجتمع موسع . وهي لا تنشد قط اقامة «كتلة اسلامية» من شأنها أن تتميز عن العالم الخارجي ، وإنما تنشد تقديم القواعد لتعاون سلامي . إنها تنزع إلى تمتين وجود الجماعة برمتها ، مع احترام سيادة الدول القومية في الوقت نفسه .

ولقد أثارت « موئتمرات التضامن الاسلامي » بعض أعمال الوساطة والتشاور حول موضوعات محدّدة لبعضها مساس بالعلاقات الدولية . وسوّيت خلافات فوقية بوساطة الدول الاسلامية « الشقيقة » : مصالحة باكستان وبنغلادش بفضل شخصية الرئيس السادات إلى حد بعيد ، أثناء المؤتمر الاسلامي المنعقد في لاهور ، والوساطة الجزائرية في النزاع الايراني العراقي والحرب في كردستان العراقية ، والوساطتان السعودية والمصرية بين الكويت والعراق ، والوساطة العربية في النزاع على مياه الفرات بين سوريا والعراق . وإن لم تكن جميع البلدان الاسلامية تساند كل المساندة المطلب العربي في النزاع على فلسطين(٦٣) ، فانها بالمقابل تدعم في مجملها مطلب الانسحاب من الأراضي المحتلة عقب النزاع المسلح في حزيران ١٩٦٧(٦٤). وفيما عدا بعض الاستثناءات النادرة تقترع الدول الاسلامية بالطريقة نفسها على أهم الاحداث العالمية في الجمعية العامة للامم المتحدة . ويصعب بلا شك تحديد ما إذا كانت الدوافع إلى ذلك هي التضامن بين الامم الاسلامية ،

---

(٦٣) لأن بعض البلدان الاسلامية اعترفت باسرائيل . فقد كانت تركيا بين أول المعترفين بها في العالم .

(٦٤) لقد دعي إلى عقد المؤتمر الاسلامي في الرباط عام ١٩٦٩ بحضور ستة وعشرين وفداً ، عقب احراق المسجد الاقصى في القدس .

أو التضامن بين الدول النامية والمحايدة ، أو إذا كانت ناشئة عن مفهوم موحّد للعدالة والحق .

وعلى الرغم من العقبات التي ما تزال قائمة في الطريق ، فان الحركة الجديدة للتوحّد في جامعة اسلامية تسير على ما يبدو نحو انشاء جهاز مؤسسي مركزي دائم ، للتعاون الاجتماعي والسياسي والعامي ، والثقافي بخاصة . وها هي ذي الدول الاسلامية تنخرط تدريجاً في نطاق جماعة المؤمنين الأوسع . ويسهم استخدام لغات مختلفة في الابقاء على الفوارق على مستويات القوميات (٦٥). وقد ارتفعت بعض الاصوات مطالبة بانشاء « منظمة للتضامن الاسلامي ». ولم تنل بعد هذه الدعوة الجديدة ولا المؤسسة التي تشير بها موافقة البلدان الاسلامية الاجماعية ، لكن أمانة عامة للمؤتمر الاسلامي انشئت عام ١٩٦٩ وتمركزت في جدّة .

ويمكن إيضاح ملخص سريع عن أهداف المنظمة عبر تصريح أمينها العام السابق أثناء مؤتمر وزراء الخارجية المسلمين المنعقد في كوالالامبور في حزيران ١٩٧٤ ، لأنه يكشف عن الاهتمامات الأولية وهي (٦٦): تقرير الطرق التي سيتم بها انشاء « صندوق التضامن الاسلامي » الذي يهدف إلى تسهيل التنمية الاقتصادية ورفع مستوى حياة الدول الاسلامية . وأنشىء في الاتجاه نفسه « مصرف اسلامي » تكون وحدة النقد فيه (٦٧) هي « الدينار الاسلامي » ، لتشجيع التضامن الاسلامي بالتعاون الاقتصادي والتجاري . وقد كان على المؤتمر الوزاري أن يناقش أيضاً المشروع الهادف إلى تعويض الخسائر التي أصابت بعض البلاد الاسلامية من جراء ارتفاع

---

(٦٥) بينما لا وجود لهذه الظاهرة في نطاق العمل للوحدة العربية .

(٦٦) « الاهرام » الصادر في ٢٠ حزيران ١٩٧٥ .

(٦٧) مساوية لحقوق الاصدار الخاصة بصندوق النقد الدولي .

سعر البترول . وكان عليه أن يهيّء لعقد مختلف المؤتمرات الباحثة بنوع خاص في شأن الاقليات الاسلامية الموزعة في العالم ، وتحرير القدس ، والمساعدة الواجب تقديمها للمسلمين المناضلين في فلسطين والفيليبين . وكان معظم المشكلات المواجهة من نوع عملي ومادي للغاية . وكانت الجوانب الدينية تستبعد من المؤتمرات الاسلامية، لكنها كانت تُترك لصلاحية علماء الدين الذين تتكرر لقاءاتهم على كل حال أكثر من تكرر لقاءات القمة ، وان كانت الحملات الاعلامية عنها أقل منها عن تلك . وعلى الرغم من تواضع النتائج الملموسة الحاصلة حتى اليوم ، فانه من المناسب الاشارة إلى أن من شأن القناعة المشتركة بين المسلمين أن تولّد فيهم تضامناً وهزة كافيين لحفزهم على تبادل وجهات النظر في مجالات مادية بصورة أساسية . ولا شك أن في وسع نطاق الجامعة الاسلامية المنفتح على عالمية متسامحة ، أن يخدم الدول الاسلامية ، وأن يسهم فيما بعد ، بفضل امكانات التداول والتعاون المرنة التي يقدمها ، في بناء نظام عالمي أفضل توازناً .

نحو حلول اسلامية

يتحقق الجزء الأكبر من عملية البحث عن الذات في البلاد الاسلامية النسبة إلى أوروبا ويعبّر عن وعي هذه الذات أول ما يعبّر في المجال « الديني » . غير أن من المبالغة الاستنتاج « بشكل وضعي » جداً أن كل شيء يحدث وكأن العالم الاسلامي « يقوم وهو يحاول فهم نفسه بعمل عالم الآثار وينبش الاشكال الماضية للوجدان الغربي » (٦٨). فهناك على العكس عملية اثبات أصيلة للذات ، نظراً للاتفاق على أن معضلات العلم والتصنيع قد طرحت ، وأن المراجع الرئيسية فيها مستمدة من التجربة الغربية الليبرالية أو

---

(٦٨) العروي « الايديولوجية العربية »، ص ٣٧،وهو يستهدف الشرق العربي بصورة خاصة.

الماركسية . وتؤلف العودة إلى الاهتمام بالدين والثقافة والنزعة الانسانية الاسلامية التقليدية في مجمل العالم الاسلامي ظاهرة لم يتضح أثرها الكبير على المدى القصير . فعلاوة على ردود الفعل العاطفية لدى الجماهير ، وتخبّطات المذاهب الاصلاحية والتحديثية ، يرتسم سعي لاكتشاف الاسلام برمته من جديد . ومما لا ريب فيه أن الحركة أشمل وأعم مما هي في الظاهر ، وقد أخذت تتضح شيئاً فشيئاً في الأندية الفكرية ، وما تزال مبثوثة في الوعي الشعبي .

وقد توصل الاسلام بالاجمال إلى المرحلة الاخيرة للوظيفة المثلثة التي انتدب لها منذ عدة عقود : فهناك أولاً الوعظ والارشاد في البلاد التي كانت خاضعة للهيمنة السياسية الغربية ، وتصطدم الآن بمعضلات التنمية الإقتصادية ، والاسلام ثانياً بطل المطالبة بالاستقلال والتطلع إلى العزّة القومية ، وهو أخيراً محكّ غير مصقول تماماً للتنظيم الاجتماعي للدول الاسلامية . إنه يمارس دوره بصورة خاصة في التجمعات المنتقلة من الحقبة السابقة على الصناعة إلى المرحلة الحديثة .

والاسلام بديناميته كفيل باقامة مجتمعات جديدة . كما سبق أن أثبت في البلاد الافريقية مثلاً . لكن الامر ما يزال أمر اعداد رأي متلاحم حول مكتسبات الارث الثقافي ، مع أخذ التخلّف المادي والتقني المتراكم بعين الاعتبار . والكفاح من الدقة بحيث تتمكن الانفعالات التي تحرّك الجماهير بعض الوقت من اصابة عدو ما يزال يساء تمييزه أشد الاساءة . وينبغي أن يحلّ محل الدفاع عن الدين والحملات الدعائية جهد قوي في التفكير السياسي . فالرؤية الشاملة ما زالت مفقودة في الوقت الحاضر ، لأن معظم التحليلات – سواء كانت من صنع اخصائيين مسلمين أو لم تكن – ما تزال تجزيئية ومقصورة على بعض القطاعات المذهبية ، أو الشرعية ، أو التاريخية ، أو الفلسفية . ودراسة الانسان في مسلكه ، والدولة في عملها ، تدفع إلى

الاحاطة في آن معاً بجميع الجوانب : الخلقية والقانونية ، والنفسانية والثقافية ، والاقتصادية ، والسياسية والاجتماعية . ويبدو ذلك أكثر الحاحاً أيضاً بالنسبة إلى الاسلام غير القابل للتجزئة الذي ينبغي أن يُدرس بكليته . فالانسان يؤلف كياناً ، وعمله يعكس ذاته . والمجتمع يمثل كلاً اكبر يعتبر سلوكه مرآة للقناعات الفردية والجماعية العميقة .

ولا ينبغي طبعاً أن يُحصر الاهتمام بعنصر القداسة في المجتمع الإسلامي المعاصر . غير ان كثيراً من المؤلفين يهملون الثوابت التقليدية في الحياة الاسلامية التي يظل أحد الدوافع الاساسية للعمل فيها الواقع « الديني » الذي يرى فيه المسلم ما يقرّبه من المصير ومن ادراك معنى المطلق . ومن الخطر اهمال اثر الاستمرارية الثقافية الاسلامية التي يعيشها الانسان يومياً في الأخلاق وفي الوطأة النفسانية للدين الممارس بشكله ومادته الدائمة . ولا يمكن حبس سنّة الاسلام الحيّة جداً في الاطار الضيق الخاص بالمعايير الشائعة في التحليل السياسي . فالمسألة تتعلق بشعور يستحق أن يحترم ، وأن ينظر اليه بوصفه عنصراً من العناصر ، لا بوصفه ظاهرة اجتماعية مطاوباً تشريحها . ولقد أحسن رئيس موريتانيا السابق التعبير حين صرح ، وهو يتحدث عن الطابع التقدمي لـ « الاسلام الحقيقي » ، قائلاً : « ... لا يمكننا الاستخفاف بما يخصّنا . إننا لا نملك القوة المادية ولا المقدرة العسكرية . فاذا لم يكن لنا حد أدنى من العزّة ندافع عنه ، وحد أدنى من الأخلاق ندخله من جديد في العلاقات بين الامم فلن يكون لنا شيء » (٦٩) .

وتمكّن الاسلام بمحافظته على المعتقد من الصمود في وجه تحطيم مجتمعه السياسي ، ثم الصمود بقدر أقل لسيطرة الاستعمار . كذلك فان الدول

(٦٩) تصريح الرئيس مختار ولد دادا لاندريه فونتين ، جريدة « لوموند » ، العدد الصادر في ٦ شباط ١٩٧٤ .

الاسلامية المعاصرة تبحث عن عناصر تحقيق الذات في المعتقد الذي هو تجسيد للماضي . وهذا يوضح أثر السنّة الدينية البالغ ، وأثر حَفَظَتها أو المؤتمنين عليها من العلماء . ومع ذلك فان هذه الظاهرة لا تمثل إلا نظرة جزئية عن الوضع . فلم يعد استبطان الايمان يمثّل انطواء على النفس ، وإنما يزداد ترسّخاً بوصفه مطالبة بدور ينبغي تأديته في العالم الذي انفتح الإسلام عليه بطموح وتسامح . وإنه لمن السهولة بمكان ألا يُرى في التأكيدات الدائرة صلاحية القواعد الاسلامية التقليدية المنظور اليها على أنها قابلة أشد القابلية للتكيّف مع ظروف العالم المتغيرة ، وأنها اسمى من كل تشريع وضعي ، سوى عملية تمجيد للدين . فينبغي تدبّرها من الداخل لفهم مدى مثولها الدائم في ذهن الجماهير ، ومدى اثر انعكاسها على القرارات السياسية والاقتصادية الصادرة عن النخَب . وتُظهر الموضوعات التي تناقش في المؤتمرات الاسلامية الحديثة في هذا الصدد بجلاء طابع الايمان الراسخ رسوخاً شديداً والمنفتح في الوقت ذاته غاية الانفتاح على الحوار للاضطلاع بالأمور الدنيوية . وتكفي بعض الشواهد للدلالة على ذلك : « يقظة العالم الاسلامي ونهضته في المستقبل » ، « دور الاسلام في وجه تحدّيات العصر ومختلف أشكال الاجتياح والتسلط » (٧٠)، « تعدّد الثقافات في عالم اليوم » أو « دور الاسلام في بناء الانسان الحديث » (٧١).

ومن المناسب ، فيما وراء الصياغة على النمط الغربي والتدبيج المقتصر على إغناء ترسانة الحجج ، اعادة وضع الخيارات الاسلامية في سياقها

(٧٠) الحلقة الدراسية التي عقدت في الجزائر عن الفكر الاسلامي ، جريدة « الاهرام » ، العدد الصدر في ٢٥ تموز ١٩٧٤ .

(٧١) المؤتمر الاسلامي – المسيحي المنعقد في تونس ، جريدة « الاهرام » ، العدد الصادر في ١١ تشرين الثاني ١٩٧٤ .

الحقيقي الناشىء عن رؤية اجمالية لله والكون والانسان . فالسلطة الدائمة الوحيدة هي التنزيل ، ولا تمثّل المناقشات والاقتراحات والحلول التي عثر عليها الا مواءمات عارضة لظروف استثنائية . وهكذا فانه من العسير الكلام على مذهب سياسي ذي أصل اسلامي . فالقرآن لم يفرض حكماً واضحاً ، كما ان المهاترات والمزاعم والمنافسات التي طبعت مجرى التاريخ الاسلامي جعلت الافكار أقل دقة ووضوحاً . وفي وسع المرء أن يحاول استخراج بعض المسلمات الاساسية ، بأن يعالج على التوالي التنظيم السياسي الداخلي ، والفلسفة الاقتصادية الاجتماعية ، والنظرة الاسلامية المعاصرة إلى العلاقات الدولية .

إن مصطلح « الحكومة » بمعناه الحديث لم يظهر إلا في القرن التاسع عشر ، في تركيا عهد الاصلاحات . ومعناه في أصل الوضع (٧٢) « حكَم على » و « حسَم الامر » ، لا « قاد » ولا « امر » . ومع ذلك تنقل كتب السنّة أن النبي قال : « إذا اجتمع ثلاثة في قفر وجب أن يؤمّروا عليهم أحدهم» . وهكذا فان القيادة غير المتسلّطة بل المشروطة بالشورى هي في أساس الاسلام . غير ان العقيدة لم تحدّد بنية السلطة ولا المسوؤليات المتبادلة بين الحكام والمحكومين، بل اعتبرتها مقدّرة مضمرة، وخاضعة للسلوك الاجتماعي الذي تمليه الشريعة الالهية على جماعة المؤمنين . وعلى هذا اقتصرت النظرية السياسية الاسلامية طويلاً على ذكر الصفات الخلقية والواجبات المقدسة الخاصة بالحاكم . فالفضائل الجوهرية التي ينبغي أن يتحلّى بها

---

(٧٢) برنار لويس ، « حكومة » ، في « الحزب والحكومة والحرية في العالم الاسلامي » ، ثلاث مقالات أعيد طبعها من « دائرة المعارف الاسلامية » الطبعة الثانية، المجلد الثالث ، الجزءان ٤٩ و ٥٠ ، ليدن ١٩٦٨ ، ٤٦ صفحة ، ص ٢٣ وما بعدها .

الزعيم (٧٣) هي أولاً « تقوى الله » — ينبوع كل خير للجماعة و « سرّ كل حكمة » حسب قول منسوب إلى النبي — والعدل والرحمة والرغبة في خدمة الشعب الذي يستشار في كل الامور الهامة . فالزعيم الصالح هو ذاك الذي يحكم لمصلحة الشعب ، والمستبد لا يهتمّ بغير الحكم لنفسه (٧٤). ولا وجود « للمدنية الاسلامية » المجمّلة المقرّبة من المثالية ، لكن الفكرة النظرية القائلة بأن الجميع متساوون أساساً أمام القانون ، تظل حية ولا شك في السيكولوجية الشعبية .

ولقد نُظّمت الدول الاسلامية المعاصرة في معظمها على قواعد دستورية (٧٥) شبيهة بعض الشيء بالانماط الأوروبية ، وإن كان فيها بعض الفروق الاسلامية الخاصة . ومن العسير تقدير نصيب الاثر الديني في تحرير النصوص الدستورية . ويذكر على وجه العموم أن الروح الإسلامي يبدو أقل مثولاً في التنظيمات الاساسية للبلاد التي كانت مستعمرة عنه في البلاد التي لم تفقد استقلالها قط ، باستثناء تركيا . ويبدو التوفيق مستمراً بين الرغبة في التحديث وبين صمود الاندية التقليدية . وينبغي أن يرى في ذلك

---

(٧٣) امير علي ، « روح ... »، ص ٢٨٧. وهو يستشهد بابن قوت طقطقة أحد مؤلفي القرن الرابع عشر الميلادي .

(٧٤) ردت امرأة على سؤال مؤسس الدولة الاموية لها عن السبب الذي يدفعها إلى ألا تنظر اليه نظرتها إلى علي قائلة : « لأنك تفضل ملكك على الناس، وقد رضي علي بالحكم لينفعهم » خان ، « أخبار » ، ص ١١٦ — ١١٧ .

(٧٥) انظر « دستور »، (بقاء دساتير الدول العربية والاسلامية) ، مقال معاد طبعه مع بعض الاضافات من الطبعة الثانية من « دائرة المعارف الاسلامية » ، ليدن ١٩٦٦، ١٢٤ صفحة . وانظر كذلك « اعلان الدستور » الصادر عن مجلس القيادة اليمني ، جريدة « الاهرام » ، العدد الصادر في ٢٠ حزيران ١٩٧٤ ، وهو يبدو مختصراً للمبادىء الدستورية المعمول بها في الدول الاسلامية المعاصرة .

نقطة التقاء بين الظروف التاريخية ، ومن الممكن التخمين بأن المسؤولين السياسيين سيكونون في المستقبل أقل تأثراً من سابقيهم بالافكار المستوردة . لأنهم ، وهم قادمون من الطبقات الشعبية ، لم يقطعوا صلاتهم كلياً بالثقافة الاسلامية التقليدية . ومن غير المعقول على هذا أن يتطلع المرء إلى وسم المفهوم السياسي الاسلامي بسمة لا تنادي بالديمقراطية كما هي معروفة في المصطلح الليبرالي ، وترفض في الوقت نفسه الاستبدادية بأي شكل كانت . وإنه لمن الاسهل أن يميّز المرء بين ما يجعل الاسلام معارضاً للمفهومين السياسيين الرئيسيين للعالم المعاصر وما يقربه منهما ، لكي يحاول بعدُ أن يستنبط بعض الميزات الخاصة .

ومعظم البلدان الاسلامية أدخلت الديمقراطية البرلمانية التي هي مبدأ حكم مقبول من الأندية الدينية . واظهر الواقع العملي أن الانظمة ذات النمط الليبرالي لم تعش طويلاً ، وانها أزيحت في معظم الأحيان بانقلابات عسكرية فرضت أنظمة استبدادية. ولقد بدت ثورة ١٩٥٢ المصرية لبعض الأذهان(٧٦) تجسيداً للمطالبة الديمقراطية الشعبية بالحقوق في وجه الحكم الملكي الإستبدادي والواقع أنه يعثر في فلسفة الاسلام السياسية على مبادىء تتيح إقامة « ديمقراطية » حقيقية ، من مثل : خضوع المحكومين والحكام المشترك للشريعة ، والتوصية القرآنية بـ « الشورى » التي تؤكدها القدوة النبوية ، وحق الشعب أو ممثليه الاكفياء في اختيار المسؤولين السياسيين أو عزلهم ، والشعور البالغ الحيوية بالمساواة بين الجميع . وهذه المسلّمات قريبة جداً بل مماثلة للمسلّمات التي تنطلق منها الديمقراطية الغربية . وبالمقابل فان الطابع الثابت للشريعة ، وارتباط الدين القاطع بالمجال الاجتماعي ،والامر بالعدل بين أفراد المجتمع ، يمكن أن تسوّغ شكلاً جماعياً للتنظيم الاقتصادي.

---

(٧٦) بن نبي ، « دعوة ...» ، ص ٣٠ .

وهكذا فان من شأن بعض مظاهر الماركسية(٧٧) أن تستهوي استهواء نظرياً مؤكداً . وبعض مبادئها تخاب،لأنها تطابق قيماً أساسية في الفلسفة الاسلامية . وبالمقابل فان ايديولوجيتها مرفوضة بشدة ، لأنها تقدم ، علاوة على إلحادها (٧٨) ، فكرة بغيضة : تَحوّل الانسان إلى غاية اجتماعية . وإن دولة تجرد الافراد من انسانيتهم لهي دولة طغيان . والشريعة الاسلامية تكفل للانسان استقلاله ومبادرته . وعليه فان رفض ديكتاتورية تمحو الشخصية الانسانية لمن أبرز الواجبات . والاسلام الذي يطالب بالعدالة الاجتماعية يرفض في آن معاً أن يغدو الانسان مشاعاً لأنه لا يمكن أن يتحول إلى آلة ، وإنما هو « شاهد » على وجود الله . ومن جهة أخرى يشير القرآن إلى سلسلة الاوليات في الاخلاص والطاعة : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » (٧٩) . ويمثل الله الشريعة المتسامية على الظروف الاجتماعية الموضوعية ، والرسول هو الاسوة الكاملة التي أصبح لها قوة القانون . أما « أولو الأمر » ، أي المسؤولون السياسيون في في الدولة حسب التعبير الحديث ، فلا يظهرون إلا في المرتبة الثالثة (٨٠) . وطاعتهم مشروطة بتقيّدهم هم أنفسهم بالسلطتين الاصليتين . وهكذا فان قيام « ديكتاتورية » غير ممكن ، أو أنه ، إذا لم يكن بدّ من قيامها نظرياً ، فانها سوف تكون حسنة لأنها ستطبق شريعة الله ورسوله .

وعلى هذا تبدو « الديمقراطية » الاسلامية ديمقراطية طريفة . ومن

---

(٧٧) علاوة على أن البلاد الشيوعية قد وقفت بصراحة تامة موقف الدفاع عن الشعوب الاسلامية المناضلة في سبيل استقلا لها الوطني .

(٧٨) الاحزاب الشيوعية ممنوعة في الغالبية العظمى من البلدان الاسلامية باسم عدم توافق الماركسية مع الاسلام أو مع « مبادىء البلد المقدسة » كما جاء في عبارة محكمة العدل العليا المغربية .

(٧٩) النساء / ٥٩ .

(٨٠) الاحبابي ، « الشخصانية » ، ص ٥٨ .

الممكن فهمها فهماً أفضل إذا طوبق بينها وبين المفهوم الغربي باختيار ثلاث نقاط خاصة بشكل مجرد : لعبة التعددية الديمقراطية ، ودور القادة المكلفين وسلطانهم ، وأخيراً تدخل الدولة في القطاع الاجتماعي .

إن فلسفة الاسلام السياسية ترفض ، وفق القياس المطلق ، فكرة الزمر السياسية التي قد تمثل مصالح الافراد أو المجموعات الصغيرة ، والتي قد تتنازع على مسؤولية الحكم في منافسة ديمقراطية . وفكرة « الحزب » نفسها ، بما تعنيه في الوقت الحاضر ، حديثة ترجع في العالم العربي والامبراطورية العثمانية إلى بداية القرن العشرين ، وإلى ما بعد ذلك أيضاً في بلاد فارس (٨١) . وتتعارض اللعبة الديمقراطية – علاوة على كونها تشكل فيما يبدو عثرة أكثر مما تشكل وسيلة ناجعة في العالم الاسلامي النامي – مع المثل الاعلى للوحدة الاجتماعية التي بشّر بها الاسلام ، إذ تخلق انقساماً في المجتمع غريباً على الخلقية السياسية الاسلامية . وفي بعض الاحيان يفضي تعدد الاحزاب ، وهو انعكاس لليبرالية الاوروبية في القرن العشرين ، إلى مظهر من مظاهر الاثرة واستغلال فريق لفريق آخر استغلالاً مفرطاً ، خلافاً لمبادىء الاسلام الجوهرية . وقد عارضته على الدوام أكثر الحركات تزمتاً – ك « الاخوان المسلمين » مثلاً – معارضة شديدة . وعلى النقيض ، رفضت كذلك الانظمة « الثورية » أو « الاشتراكية » بصراحة فكرة « صراع الطبقات » . ومن المناسب أن نضيف أيضاً أنه لا الوصايا الشرعية ولا التجربة التاريخية تظهر أن الاسلام نادى في وقت من الأوقات بمشاركة الجماعة بكليتها مشاركة فعلية في القرارات السياسية وفي مسؤولية الحكم .

وليست الحكومة الاسلامية حكومة « تيوقراطية »، لأن صلاحيتها الوحيدة هي أن تطبق أحكام الشريعة المنزلة . وهكذا يتميز الحكم عن

---

(٨١) انظر إلى « حزب » في « الحزب والحكومة والحرية » ، من صفحة ٢ إلى صفحة ٢٣ .

النظام الديمقراطي بالمعنى المتعارف عليه بوجه عام (٨٢) ، لأنه يفرض نظرياً بعض المؤسسات ، وعملياً بعض القواعد الخلقية ، بينما تسمح الديمقراطية الغربية النمط للناس أن يختاروا المؤسسات والقواعد الخلقية حسب حاجات الساعة والرغبات السائدة فيها . وينبغي أن يمنع التشريع الاسلامي المفروض من الله والمقبول بحرية من المسلمين أن تستبد أكثرية عابرة حين تكون في سدة الحكم بالاقلية المعارضة . ولا يعود التفسير القانوني وصلاحية انتخاب رئيس الجماعة ، حسب العقيدة النظرية ، إلى مشتغلين بالسياسة يمثلون مصالح طبقة من الطبقات ، وإنما إلى فقهاء عارفين بالشريعة الالهية وقادرين على تحمل المسؤولية الكاملة في اختيار أفراد يكونون عالمين بمزاياهم وعيوبهم الشخصية ، وكذلك باهلياتهم البدنية والخلقية ، وهي أمور ضرورية لاداء الوظيفة التي ينتدبون لها . وبديهي أن الممارسة في الدول الاسلامية المعاصرة مختلفة كل الاختلاف عن ذلك . فالوتر الديمقراطي لا يهتز بالتأكيد في الشعوب الاسلامية بالقوة التي يهتز بها في الحضارة ذات الاصول اليهودية المسيحية . وتتركز الخلقية السياسية الاسلامية في منتصف الطريق بين الفردانية الليبرالية والجماعية الاشتراكية .

وبالضد من هذا يظهر التحليل نفسه أن السلطات الممنوحة لرؤساء الدول الاسلامية هي على وجه العموم أوسع بكثير مما في الأنظمة الغربية ، لكنها ليست قط كلّيانية كما في الانظمة الأوروبية الشرقية . وإذ يكلف رئيس الجماعة فانه يصبح مالكاً السلطة التنفيذية المطلقة تجاه الشعب ، وأما بالنسبة إلى « الشريعة » فيفترض فيه أن يكون فقط « الحارس الداخلي الأول »

---

(٨٢) خدوري ، Political Trends ، ص ٨١ ، وشلبي ، « الاسلام » ، ص ١٦٧ وما يليها ، وبيكتال ، « الجانب ... » ، ص ١٨٠ .

الذي يحيا « تحت بصر الله » ، ويخضع للسلطة العايا للشريعة وللاخلاق الاسلامية . ويتجسّد الحكم في شخصية الرئيس الذي لا تنفكّ تُمدح رسمياً فضائله ، وتمتّعه بروح العدالة الاجتماعية ، وتمسّكه بأهداب الدين. وفي وسع المواطنين أن ينتقدوه ، لكن تُحظّر الثورة لاحلال نظام أفضل من نظامه (٨٣) ، نظراً لرضى الجماعة به ، ولتطلعه إلى الحكم في حدود « الشريعة » . ومن الملائم الاشارة إلى أنه قد قام بالتدريج تمييز بين السلطة والحكم ناتج عن القناعة الدينية ، والتاريخ السياسي ، والثقافة التقايدية . وهذا التمييز أساسي في الاخلاقية السياسية الاسلامية . فالسلطة الدائمة والمطلقة هي الشريعة الالهية ، ويسند الحكم إلى الناس تبعاً للظروف . وإذا كانت نيات المسؤولين جائرة وتعسفية ، كان الحكم باطلاً تماماً . وهنا يقع المرء على فكرة الولاء المزدوج التي تتيح فهم موقف الشعوب الاسلامية من حكوماتها .

وتتجاوز صروف السياسة ومصادفاتها في البلدان الاسلامية ولا ريب المصاعب التي تصادفها البلاد المتخلّفة بصورة عامة . فالحق أن الديمقراطية قد افلست في كل مكان ، ماعدا بعض الاستثناءات النادرة . ويبدو أن

---

(٨٣) أوليفييه كاريه ، « المضمون الاجتماعي - الاقتصادي - السياسي لكتب التعليم الديني الاسلامي في مصر اليوم »، مأخوذ عن « مجلة الدراسات الاسلامية » العدد ٣٨/١(١٩٧٠) ، باريس ١٩٧٠، ص ١٢٢ - ١٢٣ . ويحلل هذا البحث النظام المصري الناصري ، لكن خلاصاته تنم عن مفهوم شبه عام في العالم العربي ، سواء كان النظام جمهورياً أو ملكياً . وانظر الحركان ، « المعتقد الاسلامي »، وعلى سبيل المثال : تجربة « الديمقراطية الموجهة » التي قام بها الرئيس سوكارنو في أندونيسيا ، « الدستور» ص١ وما بعدها ، و« الحزب والحكومة والحرية » ، ص ٣٩ . وتختلف حالتا ايران وباكستان قليلا ، على الرغم من أن دور الشاه أهم في الواقع مما يوحي به دستور ١٩٠٦ . وأما باكستان فقد طبع تأثير الجيش البالغ في الشؤون السياسية تاريخها الوليد .

صعوبة التسوية الديمقراطية أو ما ينتج عن الديمقراطية من فروق دقيقة مردّه إلى أن « الذهنية الاسلامية » ما تزال مشبعة بادراك المطلق . وقلما تتباين الأوضاع ولو تبايناً ضئيلاً : فاما موقف عداء عنيف ، وإما موقف موافقة ساذجة . وقد يختلط الموقفان من جهة أخرى لدى المحاور الواحد تبعاً لتغيّر محاوريه . فالمناصرون متملّقون ، في حين تتّخذ المعارضة بسرعة شكل التخريب ، رافضة نظام الحكم برمته . ومع ذلك فان اختلاف الحجج يبدو إذا ما عوين من الخارج ضئيلاً جداً . وفي التحليل الاخير ، تعود الحماسة للدفاع عن الأوضاع القائمة والحدة في محاربتها إلى التطابق أو التنافر الذي يظهر المتخاصمون وجوده بين السلطة الدائمة والحكم العرضي أو حكم « الأمر الواقع ». ولا ينحصر معيار التقدير بالطبع في تفسير « مقدّس » للوضع ، بل يتعداه بشكل أكثر بروزاً ، وإن كان بصورة ذاتية جزئياً ، إلى شمائل الرؤساء المؤهلين لاشاعة العدل القرآني الذي هو عدل بين أفراد المجتمع . ويقودنا هذا العنصر إلى تحليل المقدّمات الاساسية للمذهب الاقتصادي الاسلامي .

ومن نوافل الامور رفض الادعاء المتكرّر آلاف المرّات في الغرب عن عجز الاسلام عن تنمية نظام سياسي دينامي . فالتاريخ يكذّبه تكذيباً مرّاً وقاطعاً ، والدين مشبع بتفاؤل تقدمي يوصي الناس بالتمتع بالنعم التي أفاءها الله عليهم والافادة منها في حدود الحشمة . وتشيد الخلقية الاسلامية العامة – التقليدية أو الاصلاحية – بالفضائل الاجتماعية للتجارة والصناعة ، ولكنها تدين صراحة الماديّة ، أو « الطبيعية » حسب تعبير الافغاني. ويطمح الاسلام الذي يجمع بين الديني والدنيوي إلى تغيير التنظيم الاقتصادي للمجتمع ، أو توجيهه على الاقل ، عن طريق نفحه بقيم خلقية متينة ، أكثر مما يطمح إلى ذلك عن طريق تبديل مؤسساته الحقيقية . ولأن ينشغل الداعون إلى اليقظة الاسلامية بالمسائل الاقتصادية فذلك إذن أمر شرعي .

وينبغي التذكير ، قبل تعداد بعض المبادىء المجردة ، بروح التضامن الشعبي الذي لم يكفّ عن البروز خارج البنية الاقتصادية التحتية : مساعدة الاسرة بأوسع ما في المساعدة من معنى ، وحماية التجار الصغار ، والعمل المجّاني المفروض على اليافعين – بواسطة الجماعات الدينية في معظم الأحيان لخدمة الشيوخ والأرامل والأيتام . فقد استعادت حركة « المرابطين » في أفريقيا المستعمرة مثلاً شكلاً من أشكال التضامن السلفي بين أفراد الجماعة. واستبعد جو من التكافل في الوقت نفسه كل فكرة عن « صراع الطبقات » ، بالرغم من فوارق الغنى الشاسعة في بعض الاحيان . ويحسّ هذا رواد « البازار » أو «السوق » وهم يرون الحرفي يبيع سلعته بأسعار يحدّدها تبعاً لمظهر الزبون الخارجي و يساره الحقيقي أو المتخيّل . فالمنتج ليس عدو المستهلك بل شريكه . والقضية بالاجمال قضية نظرة مثاليةتطمح إلى تقليل الفوارق بين الطبقات بتوزيع أخوي جديد للمداخيل .

ولم يكن الاسلام بهذا المعنى ، منذ ظهوره وإدارة النبي ، إلا ثورياً معتدلاً على الصعيد الاجتماعي . غير أن الشريعة المنزلة ترخّص للمجتمع فرض ضرئب باهظة على الثروات الضخمة ، بل ترخّص له مصادرتها لاشباع حاجة المؤمنين الأقل غنى . وهناك تكليف مفروض بالتكافل والتضامن على جميع أعضاء المجتمع بتأمين اليسر والكرامة لجميع الافراد في حدود الممكن (٨٤). ويمثّل هذا مظهراً إضافياً للطابع الجماعي الوحدوي جداً للخلقية التي صاغها التنزيل .

ومن الممكن الوقوف في الفلسفة الاجتماعية الاسلامية على نوع من الثبات يجدر عرضه لفهم السبب في أن « اشتراكية » معظم البلدان الاسلامية

---

(٨٤) الحركان ، « المعتقد الاسلامي » ، ص ٣٨ .

ليست محاكاة شبه عرجاء لنظرية مستوردة (٨٥). فلن يكون في « الدولة » المثالية عداوة بين من يملكون ومن لا يملكون . ولا تعارض بين الإشتراكية والفردانية – والملكية الفردية مكفولة في حدود تتغير بتغيّر الظروف الموضوعية السائدة ، لكنها تمثّل وظيفة اجتماعية وحسب . فمن الممكن تحديدها إذا أدت إلى حرمان أعضاء المجتمع الآخرين ، أو حتّى – وهذا مظهر خلقي أكثر مما هو اقتصادي – إذا أنفقت من غير حساب للحشمة أو العدل . وهكذا ألغى الاسلام منذ ظهوره حق الإسراف في التمتع ، فأنشأ نظاماً اقتصادياً مرتكزاً على الاخلاق ، بتنظيم توزيع للدخل عن طريق نظام ضريبي مقدّس هو الزكاة ، وإدخال مفهوم جديد للملكية الخاصة التي ليست بالاجمال سوى حق استثمار للنعم التي أفاءها الله على الانسان . انه حقّق من وجهة خاصة الجمع بين رأس المال والعمل . وعليه يمكن القول ، مع جميع التحفظات الذهنية الضرورية ، بأن الاسلام يمتّ بصلة إلى الاشتراكية .

وقد كان للتجارب الأوروبية تأثيرها بالطبع ، وهي تقدم نفسها على أنها نموذج يمكن احتذاؤه لنظام كفيل بتحديث الاقتصادات القومية وتنميتها بسرعة . ومع ذلك فانه لم يكن معياراً حصرياً أو جوهرياً ، لأنه كان رُفض لو لم يوافق مفهوماً اسلامياً راسخاً للنظام الاجتماعي. والحق أنه ينبغي الاشارة الى أنه يعثر خارج نطاق الخلافات العقائدية والمناظرات الكلامية السياسية ، ووراء حرفية النصوص ، على فلسفة متجانسة تقريباً في العالم الاسلامي

---

(٨٥) أحمد ، « إقبال » ، ص ٦٣ وما بعدها ؛ وشلبي ، « الاسلام » ، ص ٢٩٣ وما بعدها ؛ وشريف ، « Islamic Frame work » وحسين « Islam Versus Socialism » وعبد المجيد ، « الاشتراكية العربية » ، ورويني « التأثير ...» ، من بين عدد كبير من المؤلفين .

بمجمله . وتبدو الخلافات بين « التقدمية » و « الاقطاعية » العربيتين ، وبين « ثورة ايران الهادئة » و « الديمقراطية الباكستانية »، أشد بروزاً في الشكل ممّا هي في الأساس . فكل نظام يبحث لنفسه عن طريق خاصة لإقامة نوع من العدالة الاجتماعية ، وغالباً ما تكون الظروف المادية في هذا البحث أشد تقريراً من الخيارات الايديولوجية .

ويبرز تحت شعار الاشتراكية الاسلامية حلّ « مجتمعي » أكثر مما هو حل جماعي . ويمكن اختصاره بأنه شكل من أشكال اضفاء الطابع الاشتراكي يحترم الملكية الخاصة . وتظل هذه الرأسمالية المحدودة مطابقة لروح الاسلام وعقيدته الاقتصادية . ويحتل الاهتمام بالتنسيق بين الملكية الخاصة والنفع العام – وهو أمر سبق لفقهاء المرحلة الاتباعية التعبير عنه – مركزاً مرموقاً في كتابات الاصلاحيين المسلمين الباحثين عن سبيل جديد يكون وسطاً بين الرأسمالية الغربية غير العادلة ولا الملائمة لحاجات التنمية ، والماركسية – وهي حل فجّ ليس فيه أي جهد – التي تنكر قيمة الانسان الجوهرية والكونية . فينبغي أن تكون المسألة مسألة اشتراكية تعاونية في القطاعات الاقتصادية الرئيسية تغتذي بالتعاليم القرآنية التي تدعو إلى التضامن المتبادل . وبين استغلال الانسان للانسان وكلّيانية الدولة ، يقوم هذا الشكل من أشكال « الاشتراكية » التي « تستمد مصادرها من الاسلام . فهي ليست مستوردة من الخارج ، وتتيح للجميع ، أغنياء وفقراء على السواء ، بناء مجتمع يسوده الرخاء والعدل » (٨٦) .

والتوافق بين نشوء الامم الاسلامية وتأكيد الرغبة في الحفاظ على القيم الاسلامية الجوهرية في عالم تسود فيه المواطنية العالمية بشكل راسخ عن طريق التوفيق بين الليبرالية والماركسية العقدية ، يجعل اعداد ايديولوجية

---

(٨٦) تصريح الرئيس القذافي لأريك رولو في عدد جريدة « لوموند » الصادر في ٨ أيار ١٩٧١

متماسكة قادرة على أن تظهر بشكل أوضح إلى أي مدى هي حاسمة تغييرات الحقبة المعاصرة ، أصعب وأبطأ بالتأكيد . ومع ذلك تبقى هناك على الدوام بالنسبة إلى المراقب الخارجي مظاهر « لا عقلانية » ، أو بصورة أكثر موضوعية ، « فوق عقلانية » في النظرية الاسلامية التي ستولد ، لأن ثقل الدين لن ينفك عن البروز .

وتتجمع كل أشكال الثقافة التلقائية، أو المستوردة ، خلف الدين الذي يطبعها بطابع « اسلامي» ، لأن الحضارة الاسلامية المتمحورة حول التسامي والأمور القدسية ، ليست أقل عمقاً في واقعيتها . ويجتذب الرقي الناجم عن الثورة الصناعية والبحث العلمي في الغرب الناس اجتذاباً ملحوظاً ، ولا سيما جيل الشباب ، حتى حينما يفترض أن تحتفظ المعايير الروحية بالصدارة . وعلى الرغم من التخلف المادي المتراكم ، فان المسلمين متفائلون (٨٧) ، تشد ازرهم تجربتهم الماضية وتحفزهم وصايا نبيهم (٨٨) . لكنهم مدركون أنه ، بالتقدم العلمي والمادي ، يؤدي الاسلام دوراً حقيقياً في تنظيم العالم المعاصر ، وهو يحمل اليه في الوقت نفسه مفهومه السامي للقيم الخلقية .

وتشارك الدول الاسلامية في قضية العدل والامن الدولي بالمساهمة في نشاطات المنظمات القائمة بين الحكومات . ومن العسير تقدير معنى الآراء الاسلامية التقليدية في مفهوم العلاقات الدولية المعاصرة ، نظراً للتغيرات الطارئة على العالم الاسلامي في الداخل والخارج منذ بداية القرن . وتبدو القرارات المتعلقة بالسياسة الخارجية محتوية أحياناً على عناصر انفعالية يصعب

---

(٨٧) محمد عبد القادر ، « نحو النور» ، جريدة « الاخبار » ، العدد الصادر في ٢٨ حزيران ١٩٧٥.

(٨٨) « ان عالماً واحداً خير عند الله من ألف عابد » ، أو « الدين العقل ، ولا دين لمن لا عقل له » .

جعلها موضوعية ، بموازاة اعتبارات خاصة بنفعية لا حماسة فيها . والتأثير الديني هو بالتأكيد أقل بروزاً في الممارسة الديبلوماسية منه في الشؤون البيتية . فالعلمانية فيها أشد وأبلغ بسبب المبادىء المقبولة المتعلقة بالسيادة القومية واقليمية القوانين بصورة خاصة . وقد يبيّن التحليل السريع أن الوضع من التغيّر بحيث يُكره زعماء الدول الاسلامية الحديثة على أن يسوّغوا بالفعل قراراتهم ويجعلوها سارية على أساس من المعطى التقليدي . غير أنه من الخطر تناول السؤال من زاوية معيارية بشكل حصري ، واستخلاص ان العقيدة الاتباعية غير قابلة للتطبيق . فالفضائل الروحية والخلقية التقليدية لم تفقد في الواقع أياً من قيمها . أضف إلى ذلك أنه مامن سياسة خارجية تكون مبنية حصراً على مصالح قومية مجرّدة ، وإنما تعكس تنظيماً داخلياً خاصاً ، وايديولوجية ، ونوعاً من سلّم للقيم الانسانية التي تصوغها الثقافة .

وهكذا يقدم الاسلام مساهمته في تنسيق العلاقات الدولية بشكل مباشر ، وإن كانت هذه المساهمة غير واضحة تماماً . وعلى سبيل المثال فان العالم الاسلامي طالما وقف بالفعل إلى جانب الشعوب المناضلة للخلاص من الاستعمار ،ودان بلا مواربة ممارسات التمييز العنصري . أو لا يكمن فوق هذا ما أعتبره الغرب طويلاً « التصلب العربي » تجاه النزاع على فلسطين ، في المفهوم الاسلامي الصرف القائل بـ « السلام في العدل » ؟ ولا يشكل المذهب التقليدي قطّ وثيقة محفوظات بالية لم تعد صالحة للاستعمال منذ أن أن تحطمت وحدة المجتمع . فاليوم يلقّن التلاميذ مثلاً ان « الجهاد » الاسلامي « حرب دفاعية خالصة يُلجأ اليها في حالة الضرورة ... كما يضفى عليه المظهر المثير للحرب الثورية لتحرير الشعوب المقهورة التي في

الجوار ، وحتى في العالم بأسره (٨٩) » . ولا تنفك الكتب الفقهية الحديثة تذكر السلسلة « الكلاسيكية » لقواعد التضامن بين الشعوب ، والواجبات الانسانية في حال النزاعات المسلحة . ويمكن أن يُذكر على سبيل التوضيح العملي (٩٠) ، رفض الاتراك المعزوّ إلى التقيّد بالشريعة المنزلة ان يستخدموا الغازات السامة التي قدمها لهم حلفاؤهم الالمان أثناء معركة « غاليبولي » . كما يمكن الاشارة ، على سبيل المثال الاحدث في الزمن ، إلى مشاركة البلدان الاسلامية مشاركة فعّالة جداً ومخلصة في المؤتمر الدبلوماسي الاخير لإعادة تأكيد القانون الدولي الانساني الواجب تطبيقه في النزاعات المسلحة وتطويره.

ولا ينحصر تأثير الخلقية الاسلامية في البلدان المسلمة التي تتميّز في الواقع بأنها تقع جميعاً في العالم النامي ، وانها تواجه مشكلات متباينة بالتأكيد، غير أنها تعبّر عن تطلعات متشابهة تقريباً ، عنينا تأكيد سيادة سياسية اكتسبت حديثاً ، وهاجس الحصول على استقلال اقتصادي كافٍ لتستطيع أن تحدّد بحرية أهم خيارات سياستها القومية . وهناك حاجة مماثلة إلى الشعور بالعزّة تدفع البلدان الاسلامية إلى الانخراط في مجموعة دول عدم الانحياز التي كثيراً ما تتقارب خياراتها وتتنوع مشاركاتها السياسية . ويظهر التضامن المشترك عملياً عن طريق هاجس التنمية الاقتصادية ، ونفسانياً ، عن طريق الاحساس بالعزّة الجريحة . إلا أن البلدان الاسلامية قادرة على أن تقدم أكثر من ذلك ، أي الانسانية الاسلامية الموروثة والمنشّطة بجدلية حديثة ومنطقية . ولقد انبتت قيم الدين التقليدية في الاطار الأوسع ، اطار العالم الثالث الذي وعت بلدانه مصيرها المشترك . وبين الكتل التي تتقسّم العالم ، يتطلع الاسلام إلى الاضطلاع بصورة أخوية بالحياد الذي أبصر روحه النور ، ان

---

(٨٩) كاريه ، « ... كتب التعليم ...»، ص ١٢٢ .

(٩٠) بيكتال ، « الجانب الثقافي ... » ، ص ١٨٩ .

لم نقل عقيدته التي ما تزال حائرة متردّدة ، أثناء مؤتمر بندونغ بالتحديد . وما يزال العالم الاسلامي بعيداً عن تشكيل قوة سياسية عسكرية حقيقية ، لكن يبدو أنه أصبح يمثل إحدى كبريات القوى المعنوية على المستوى العالمي .

وتأثير الدين في شؤون السياسة الدولية أقل بالتأكيد منه في القرارات الخاصة بالمعضلات الداخلية . فهل بالامكان الادعاء لهذا بأن القطيعة بين الديني والسياسي تبدو أبلغ في قطاع حقوق الناس ؟ ويظهر أن المناظرة حول علمنة المجتمع الاسلامي ، أو بالاحرى حول فصل ممكن بين المجالات الروحية والمادية ، قد أسيء طرحها . والمشكلة قائمة بالطبع ، وقد كانت من جهة أخرى موضوع نقاشات محتدمة بين المسلمين أنفسهم . ولا ينبغي قط مع ذلك أن تتخذ طابع خيارحُسم أمره بجلاء ، لأن القضية قد تكون في الواقع قضية مشادّة بين شعور مستبطن ، وهو شعور ديني ، ومظهره الخارجي ، وهو مظهر سياسي .

وقد يكون من الممكن ، لايضاح العرض ايضاحاً تعليمياً ، مواجهة اسلام ديني ، وإلى جانبه اسلام سياسي . ولا يستبعد على كل حال أن يعكس هذا التمييز النظري واقعاً عملياً فرض نفسه عقب التغيّرات العميقة التي شهدتها « دار الاسلام » . وحينئذٍ يُطرح السؤال من منظورين تكاد تختلف فيهما زوايا طرحه : هل ينبغي ، من ناحية ، فصل الدين عن الدولة ، وهل يمكن ، من ناحية ثانية ، علمنة الامة الاسلامية ؟

والجواب على السؤال الأول الذي غالباً ما يطرح في كتابات الغرب سهل في نطاق رفض الايغال في المقارنة بالتاريخ الأوروبي . فالواقع أن الفصل قد فرض في الغرب بوصفه حاجة قصوى وعودة عادلة بالامور إلى نصابها : لقد كانت الكنيسة تنافس الدولة الناشئة، وكان من الملائم اقصاء النفوذ الكهنوتي لاقامة سلطة حصرية – زمنية – في المجتمع .وتمكنت الكنيسة فيما بعد ، وقد تحررت من طموحاتها السياسية ، ان تصلح ذاتها .

ولا شيء من هذا في الاسلام . فالتنزيل لا يفصل بين الروحي والدنيوي ، وبذلك يجعل المراهنات على نفوذ مزدوج غير منطقية ولا معقولة . أضف إلى ذلك أنه من المستحيل التفكير في عزل الشؤون الدينية وجعلها من صلاحية مؤسسة كهنوتية ، لأنه لم يسبق أن كان هناك أية سلطة مركزية . والنظر إلى عالم منقسم ، وفكرة مصيرين دنيوي وأبدي لإنسان خاضع لارشادات مختلفة ، لا يعنيان شيئاً للمسلم المقتنع بوحدانية الله ووحدة الكون والأفراد . وستبقى هذه الخصوصية في المنحى الاسلامي قائمة نظرياً ، مهما يكن من أمر التطور السياسي في المستقبل ، لأنها تؤلف الدعامة الاساسية للعقيدة الثابتة الدائمة .

والسؤال الثاني الخاص بعلمنة المؤسسات في الدول الاسلامية المعاصرة يمثّل على ما يبدو مشكلة أشد عسراً ، نظراً لحقيقة الوقائع والمتطلبات في الوقت الحاضر . وفي هذا المجال بالذات تبرز الخلافات أكثر فأكثر ، دون أن تؤدي أبداً إلى قطع استمرارية الثقافة الاسلامية . وقد يكون من الممكن بالطبع تصور ألف سبيل ممهدة لحاول يسيرة . لكن ينبغي الاتفاق مع هذا على معاني الالفاظ : فليست علمنة المؤسسات قراراً من شأنه تعريض الاسلام للخطر كما ادّعي بلا روية ، وإنما هي أمر غير معقول من شأنه افراغ الشريعة المنزلة من مضمونها الخلقي والعملي . ومن هذه الوجهة بالذات تبرز معارضة الاسلام التقليدي ،وهو يرفض إعفاء الدولة ، حتى بمفهومها القومي الحديث ، من واجبها في الحفاظ على قواعد المجتمع الاخلاقية . وليس هناك في المقابل ما يتعارض فعلاً والتغييرات – وهي من حيث اشكالها اصلاحات علمانية حقيقية – التي من شأنها جعل النظام الاسلامي أكثر توافقاً ومتطلّبات الحياة العصرية . وهكذا تطرح المسألة في جو أحفل بالفروق الدقيقة ، فلا يتمّ التمييز بين الروحي والزمني ، بل يتمّ داخل المجالين منصهرين ، بين التعاليم غير القابلة فعلاً للتحوّل والتعاليم التي هي

عرضة للتسويات . ويتحقق تنسيق العلاقات بين البشر عن طريق الاعتقاد الديني ، لا بوساطة التشريع البشري . وقد تكون عامنة الحياة الاجتماعية في نظر الفلسفة الاسلامية خطأ فادحاً في الحقبة المعاصرة ، طالما أنه ليس في وسع الانسان السيطرة على القوى الهدّامة المريعة التي يملكها ، إذا هو فقد القناعة الروحية الصادقة (٩١).

وكثيراً ما ينسى أن البلاد الاسلامية غارقة في النضال . فما كادت تخرج من صراعها مع الاستعمار حتى واجهتها مشكلات تحقيق الذات القومية والتنمية والاستقلال الاقتصادي . وفي أغلب الاحيان ، يحجب اشتراكها السياسي الفعّال مجازفتها الحقيقية في الصراع . وتتأرجح الشعوب الاسلامية في وقت معاً بين الوضع المؤقت والبحث عن الاستقرار ، تتجاذبها العواطف اللاعقلانية نحو التقدّم الآني . والتقليد الثقافي (٩٢). ويحكم الغرب بصرامة متناهية على « بلبلات » السياسة الداخلية والخارجية للبلدان الاسلامية ، ناسياً أن أوروبا احتاجت إلى بضعة قرون — وإلى أبشع الحروب التي عرفها تاريخ البشر — للحصول على توازن نسبي .

وخلال المرحلة الأولى من الاعداد الايديولوجي في العالم الاسلامي المعاصر ، كانت التأثيرات الخارجية تُتقبل بحماسة ساذجة ، أو تُرفض بكل ما يمكن أن تثيره الكبرياء الجريحة من عنف . ومع الزمن ، رقي الفكر ، وفرضت الثقافة التقليدية نفسها بصورة أشد تماسكاً ، وأتاحت تمثّل أفكار

---

(٩١) الاحبابي ، « الفردانية ...» ، ص ١٠٧ ؛ والجهالي « رسائل ...» ، ص ٨٦ وما بعدها ؛ وحميد الله « الفلسفة » ، ص ١٥٢ .

(٩٢) رودانسون ، مقدمة كتاب العروي « الايديولوجية العربية » ، وأنور حاتم ، « البلاد الجديدة والتقاليد العربية في السياسة الخارجية » ، بحث مستخرج من مجلة « مجتمع البحر الأبيض المتوسط » ، وهي مجلة تصدر كل ثلاثة أشهر وتبحث في القانون الدولي والاقتصاد السياسي . المجلد الأول ، الكراستان ١ و ٢ ، حزيران — أيلول ١٩٦٨ ، ص ٨٣ — ٩٢.

غريبة معبّرة عن التطلعات الحقيقية للشعب ، ومنطبقة على واقع المشكلات المحلية . ويكفّ التجريد عن أن يكون رمزية حين يتوافق مع الذهنية والتقاليد . وشيئاً فشيئاً ، لم يعد ينبغي أن تمثّل الايديولوجية السياسية الاقتصادية الاسلامية الآخذة بالتكوّن صورة عن القيم الاجنبية مع شيء من التعديل الممارس بمهارة لابأس بها . وليس المثل الأعلى للوحدة الأخوية ولا البحث عن نوع من العدالة الاجتماعية شعورين غامضين من اختراع البشر ، بل هما نابعان من الخلقية التي يفرضها النظام الالهي . « فحين يكون الله مالك الملك ، يصبح الدنيوي دينياً » (٩٣) .

ومهما تكن محاولات بعض الحكومات لـ « تحديث » التشريع القومي ، على مستوى الوعي الشعبي ، فان فكرة علمنة القانون تبقى غريبة عن أكثرية المسلمين الساحقة ، وتظل « الشريعة » القدسية المرجع الاخير في الحياة اليومية . ويبدو أن كتابات الغرب أهملت هذا الجانب الدائم وهي تعالج أمر المؤسسات تبعاً للنصوص . وعلى هذا تخفى استمرارية التقليد الفكري . والاسلام اعتقاد دينامي ، ومفترض فيه أنه شديد المرونة ، لأنه مندمج كل الاندماج بالحياة . والفلسفة السياسية الحديثة تسعى لاقامة مدنية دنيوية تحترم القوانين الالهية التي ليست « مجرد قيم قانونية بل التزام نحو الله لمصلحة الناس » (٩٤) . ولمّا كان المسلمون يعون الاضطراب النفساني الذي تعانيه الحضارة الصناعية والمادية ، ويثقون في الامكانات الاقتصادية المستقبلية للدول الاسلامية الواقعة على « حزام العالم المذهّب » (٩٥) ، فانهم في

---

(٩٣) بيكتال ، « الجانب ...» ، ص ١٩٠ .

(٩٤) الاحبابي ، « الفردانية ...» ، ص ٩٣. وانظر كذلك نصر ، « الدين » ، ص ٧٠٦ وما بعدها .

(٩٥) انظر تصريح السيد حسين التهامي الذي سبق افتتاح المؤتمر الاسلامي في كوالا لامبور . وقد أضاف قائلا : « وسوف يزداد دور البلاد الاسلامية أهمية في السنوات القادمة » . جريدة « الاهرام » ، العدد الصادر في ٢٠ حزيران ١٩٧٤ .

طريقهم للحصول على ضمانة ذاتية تسهّل لهم اكتشاف أشكال سياسية واقتصادية أصيلة متوافقة مع روح التنزيل بشأن الجماعة ، ويكون تطبيقها بالتالي أيسر على صعيد الممارسة العملية .

مشكلات ومناظير

لقد دلّت الصفحات السابقة فيما يبدو على تفاؤل مفرط لأنها استهدفت رسم جدول « موضوعي » في الحدود التي طمحت فيها الرؤية لأن تكون داخلية أكثر مما طمحت إلى أن تكون عملية اجمال مشترك ، مغفلة معظم المشكلات الخطيرة التي يصطدم بها العالم الاسلامي في الظرف الراهن . ولا يمكن أن تتمّ عملية اعادة تفسير للمعتقدات في روحيتها ، إن لم يكن في حرفيتها ، دون كدر ، بل دون عنف . فالنقاش لم يحسم بين النزعات التقدمية القليلة الاهتمام بالدين ، وبين الاوساط الدينية التقليدية التي قلّما تكون تقدمية . ومع ذلك فمن الواجب التفتيش عن علاقة بين النتائج النهائية لتحليل سياسي غير مستند إلى معرفة كافية بالاسلام ، وبين بحث متشدد يجريه المستشرقون الذين يستنكفون أن يتجاوزوا مجرد النقد الوضعي . ولا يمكن أن يكون ذلك إلا بدراسة لـ « الذهنية الاسلامية » التي تطبع الحياة اليومية وتوجّه التصرّفات .

ومن الغرور بالطبع أن يصبو المرء إلى تلخيص الفكر الاسلامي المعاصر الذي لا يبدو كلاّ متناغماً ، ثم هو يحرك ملايين الناس في الشرق الاوسط وأفريقيا وآسيا . ولعل تعداد بعض الثوابت الروحية والثقافية أن يسمح بتقدير أولي للتطور الجاري . ومما يؤسف له أن الجهل بالقيم المروّج لها في الاقطار المهيمن عليها والمتخلفة اقتصادياً واحتقار هذه القيم اللذين مايزالان سائدين حتى عهد قريب ، قد دفعا بالانانية العرقية الأوروبية إلى إهمال هذه

المسألة ، معتبرة أن « المشرق الاسلامي ... مندفع إلى التأورب ، وأن الشرقي لا يرى لوقف تغلغل الغربي إلا علاجاً واحداً هو أن يتغرّب . إنه يغدو ذئباً ، أي انه ينكر ذاته ... وهناك في الزمن الذي نحن فيه (عام ١٩٣١) أمر واحد مؤكد بشكل كامل ، هو أن انكار الذات في أعمق أعماق النفس أكمل اعتراف بالهزيمة الفعلية المتقبلة والمنظور اليها بجلاء على أنها واقع »(٩٦). ومما لا ريب فيه أن الازدراء نصوح رديء !

إن البلدان الاسلامية تملك منذ الحرب العالمية الثانية زمام مصيرها ، وامكان تنظيم مجتمعها على أسس خاصة أصيلة مستمدة من النظرة الاسلامية إلى الانسان والعالم . والمسيرة تتواصل ، لكن القضية بالتأكيد قضية مشروع طويل النفَس . ولا يمكن أن تقف التطورَ مؤسساتٌ كهنوتية لا وجود لها ، لكن سَيَتَقِفُها بالمقابل عامل نفساني أشد تأثيراً : السنّة الثقافية والروحية التي تلفها حالة من التقديس . ولسوف يكفل الأصل الالهي للشريعة الاسلامية على المدى الطويل استمرار هذا العامل في تحديد القرارات البشرية . ولعل من السذاجة انتظار أن يتمّ التطور القائم بسرعة ، نظراً لتعقّد الحلول المبحوث عنها . ويبدو أنه لم يتوصل في الوقت الحاضر إلى تحديد دقيق للاهداف المنوي بلوغها . والحاح المشكلات وهواجس تحقيق الذات بالنسبة إلى النموذج الخارجي تنشّط العمل ، لكنها قد تبهم التفكير المجرد والدراسة الموضوعية . وقد ينجم عن مواجهة الاسلام القدسي والعالم العصري تفاوت بين الأبعاد الروحية والمنجزات المادية . فالوقائع تقررت ، والمشكلات مطروحة على المكشوف . ولا ريب أن الاسلام أهل لأن يستجيب للتحدّي . وقد قادته رغبة التحديثيين والاصلاحيين في التدليل على ذلك ، إلى حل من أسهل الحلول في مرحلة أولى : الدفاع عن الدين الذي كثيراً ما أعلنت أخطاره

---

(٩٦) غوتييه ، « اخلاق المسلمين وعاداتهم » ، باريس ١٩٥٥ ، ٣٠٣ صفحات ، ص ٢٨٣ .

حتى من قِبَل كتّاب لا يتورعون عن اللجوء اليه على الدوام (٩٧) .ويكاد تمجيد الماضي تمجيداً رومنطيقياً والتذكير بكمال التنزيل يشلاّن الفكر بحجبها الصعاب الحقيقية ، ودفعها المسلمين إلى نوع من التسامح التفاؤلي في ما يتعلق بمكانتهم الخاصة . وإذا لم تتكامل العودة إلى الينابيع مع المؤسسات الاجتماعية المعاصرة ، فقد تتخذ مظهر التقهقر ، بل مظهر الرجعية ، شادّة الجهد العقلي إلى خلف بدلاً من شدّه إلى أمام ، وطارحة المعضلات في المجرد بدلاً من طرحها تبعاً للحياة الاجتماعية اليومية .

ويظهر الدفاع عن الدين عنصراً دائم المثول في الفكر السياسي الاسلامي المعاصر . ولا بد مع ذلك من فهم معناه الحقيقي . فهو أولاً دفاع ثقافي في وجه الانتقادات الخارجية ، ويتخذ أحياناً طابعاً عدوانياً ، شأنه في ذلك شأن كل ردود الفعل . وهو يعبر داخلياً بشكل غير واع عن رغبة المستعمَر السابق في التحرّر من وضع التبعية ، لأنه مقطوع عن ماضيه التاريخي . فهو يخفي إذن إلى جانب ذلك مظاهر إيجابية ، بوصفه عنصر استمرار ، ومستودعاً لا يكاد ينضب لحوافز الحركية الاجتماعية . وحين يزعم المسلم السلفي أن تأخر العالم الاسلامي في الوقت الحاضر راجع إلى عدم امتثال المسلمين للارادة الالهية ، فإنه لا يقدّم بالطبع أي حل عملي بحد ذاته ، وحين ينادي بأن الاسلام دين العقل والحرية الانسانية والتسامح ، فانه لايحل أية معضلة (٩٨). ومع ذلك فهو يقدم اللوازم التي لا غنى عنها لبناء ايديولوجية اسلامية.وعلى كل حال،فان أول جهد ملموس لليقظة الاسلامية تمّ عن طريق علوم الدين ، حتى ما كان منها محصوراً في أصول العقيدة .

---

(٩٧) بن نبي ، « دعوة ...» ، ص ٥٤ وما بعدها ؛ وفيضي ، « منحى حديث » ص ٥٤ ؛ والأحبابي ، « الفردانية ...»، ص ١٠١ وما بعدها .

(٩٨) انظر تحليل العروي الصارم جداً في « الايديولوجية العربية » ، ص ١٦ وما بعدها .

وقد كانت تلك العلوم القادرة الأولى على ايقاظ العالم المستعمَر من سباته . وبينما كان علماء الدين يندّدون بانحطاط « المدينة الاسلامية » كانوا بالتالي يهتمون بالتقدم المادي وفعاليته من أجل عزة الاسلام . والقوى المستخدمة كثيرة ومتناقضة أحياناً : فبعضها يسعى إلى عدم المساس بالارث السلفي ، وبعضها الآخر ينزع إلى تكييفه . وشيئاً فشيئاً بدأ موقف دفاعي متّخذ بذكاء في الاسهام باستنباط المصادر الثقافية والروحية اللازمة لاعداد نظام متماسك .

والوضع المعاصر وضع استثنائي. فالعالم الأسلامي تجتاحه مفاهيم وتيارات ايديولوجية أجنبية . ولم يعد الاسلام المرجع الذي لا مرجع غيره ، حتى حين يُستخدم لتلوين موثرات متباينة . ومن الممكن في نهاية المطاف أن تمر التغيرات الاجتماعية البالغة التي يعرفها العالم الاسلامي الآن بعملية تفسير جديد للمعتقدات الدينية . غير أن توجيه المجتمع والتزام المؤمن لا يخضعان فقط للقناعة الدينية التي لم تكن يوماً موضع شك ، ولا للمناخ الروحي المجدّد ، وإنما تخضع أكثر ما تخضع للظروف الموضوعية السائدة في المجتمعات الاسلامية وفي العالم بكليته . وبالاجمال فان المشكلة ليست في معرفة ما إذا كانت الدول الاسلامية قادرة على الاسهام اسهاماً كاملاً في الحضارة الصناعية والتكنولوجية ، بقدر ما هي معرفة ما إذا كانت قادرة على الاحتفاظ بماهية شخصيتها الخاصة وهي تخوض هذه الحضارة .

وقد دلت التجربة على أن محاكاة العقائد المستوردة من أوساط ثقافية أجنبية غير ملائمة . والحركات التي تستلهم الاسلام — الاسلام المجدّد في الحدود التي لا تفسد شيئاً جوهرياً من الوحي — قادرة وحدها على أن تدمج عند الاقتضاء مختلف التيارات الباقية على الساحة، لتقدم منها حلولاً مركبة

تظهر الفضائل الاخلاقية من خلالها احدى القوى الاساسية للحضارة (٩٩).

ولم يقرر بالطبع شيء حتى الآن بالنسبة إلى صراع النزعات المتناقضة التي يواجه بعضها بعضاً منضافة إلى أسس ثقافية مختلفة ومصطدمة بمشكلات مادية تتنوع حسب البلدان التي تؤلف الاسلام العالمي . وكثيرة هي الأسئلة الجديرة بالطرح على أساس النماذج المحسوسة أو الرمزية . ومن ذا يجرؤ أن يتنبأ بنتيجة الجدل القائم بين الاسلام العربي المنزجّ في الصراع السياسي (١٠٠) والسير نحو الوحدة ، وبين الاسلام التركي المُعَلمَن رسمياً مثلاً ، وإن كان من الممكن ان يتعارض فيه ، على المدى المتوسط ، الايمان الشعبي مع علمانية الدولة ؟ ومن ذا يستطيع أن يتوقع الطريقة التي ستتم بها العلاقات بين هذين « الاسلامين » والاسلام الهندي الذي عبّرت عنه بشكل جزئي التجربة الباكستانية الهادفة إلى بناء دولة اسلامية حديثة يسودها روح الاخاء ، ثم ظلت فيها الانقسامات الجغرافية والاختلالات الاقتصادية مع ذلك أقوى من الروابط الدينية ؟ وما القول أيضاً في كل من الاسلام الافريقي ، والاندونيسي ، والماليزي التي تخاط فيها تقاليد الجدود بالارث الاسلامي البحت ؟

ولا ريب في أن هذه الخلافات لا تزن كثيراً إذا ما نظر اليها من الداخل ومن وجهة دينامية . فالدول الاسلامية تملك بالفعل معاً تقليداً ثقافياً واسع المدى ، ومفهوماً خاصاً عن الانسان والمجتمع والعالم . وما إن تقرر وتستعد

---

(٩٩) انظر مختلف وجهات النظر حول هذا الأمر في غويوم ، « الاسلام » ، ص ١٩٣ ؛ ورودانسون ، « الماركسية ...» ، ص ١٢١ ؛ والأحبابي ، « الفردانية ...» ، ص ١٧٤ وما بعدها ؛ وكذلك العروي ، « الايديولوجية العربية » ، وبن نبي ، « دعوة..»

(١٠٠) الصراع الذي يميل فيه نوع من المنهج النقدي الموضوعي إلى فسح المجال للتجريبية الإنفعالية منذ خيبات الامل المتتالية في حروب فلسطين . بن نبي ، « دعوة ...» ، ص ١٤٩ وما بعدها ، ونصر ، « الدين » ، ص ٧٠٢ .

فكرياً حتى تجد العناصر الخاصة بانشاء مذهب اقتصادي وسياسي واجتماعي يحميها من الامبرياليتين اللتين يبقى احتمال تهديدهما قائماً : الكلاّنية المتسترة بالاشتراكية ، واستعمار الغرب الجديد . ومن الممكن في هذا المنظور أن تلعب القوة المالية الحديثة التي تتمتع بها البلدان المنتجة للنفط دوراً يتحلى بأهمية خاصة .

إن كل مجتمع يغيّر مظهر ثقافته وهو يتطوّر . ولا تقتصر الحضارة على أن لها « وجوداً » ، بل تملك « جوهراً » يبقى على الدهر حين تكون راسخة في الاعماق ومستبطنة على الصعيد الفردي ، كما هي الحال في الإسلام. وما تزال المبادىء التي أدت إلى نشوء نوع من « ذهنية اسلامية » باقية . وهناك في الاسلام نواة لا تتحول ، وهي تطمح إلى تقديم حلول أبدية لجميع المعضلات الوجودية الجوهرية . كما أن هناك ايديولوجية اسلامية حديثة في طريقها إلى القيام ببطء على أساس معطى ثابت ، وتبعاً لظروف اجتماعية سائدة . وما تنفك الحضارة التقليدية ماثلة بشكل أو بآخر ، وبطريقة معانة أو مضمرة . وقد توصّل الرهان الاصلاحي أو التحديثي في المرحلة الراهنة إلى جعل الاسلام متصلاً بالعالم الحديث ، لكنه لم يتمكن بعد من اعداد مظهر جديد قادر على اعطائه مكانته الحقيقية في المجتمع الدولي . وإذا كانت هناك ولا ريب خاصّية للتنزيل ، فالطرافة في جهد التفكير والتفسير معدومة. ولقد أدام اسلام الطموح والعزة وحده التعبير عن القيم الروحية دون أن ينجح في جعلها تلتصق حقاً بالواقع الجديد .

ولقد نشأت الصعوبات والتناقضات في الوقت الذي استيقظ فيه العالم الاسلامي . وانه ليُعثر عليها في كتابات الافغاني (١٠١) الذي يعترف

(١٠١) كدي، « التجاوب الاسلامي »، ولا سيما القسم الخاص بالخلاصات .

بالحاجة الماسّة للتكيّف مع بعض التقنيات الأوروبية ، ويعارض بالمقابل الاعجاب الساذج وغير المشروط بالغرب . وزاد ظهور الماركسية وقيامها سياسة دولة في أوروبا الشرقية من صعوبة النقاش . وبدأت المشادّة قبل حصول البلاد الاسلامية على استقلالها بزمن بعيد . فاستمر الاسلام الديني في التقدم أثناء هذه الحقبة من التساؤل ، في حين كان على الاسلام السياسي أن يقوم باصلاح أساسي ليشارك في عالم كان النصر فيه للعلم . ومن المفيد الربط بين الظاهرتين . ففي العالم الثالث المتشنّج يثبت الاسلام أنه قوة روحية أساسية ، ولكن عليه أن يدلل على تقديمه الامكانات اللازمة للنمو الاقتصادي ، بالاتفاق مع العالم الحديث . ويعود اليه حتماً أن يشحذ أسلحته لمكافحة التخلف من غير أن ينتهك « حقوق الله والناس » . وعلى التسوية أن تحسب حساب الظروف المحلية والثقافة السلفية . أضف إلى ذلك أنه ينبغي اكتشاف العلاقة بين اصلاح الدين والتطور الاجتماعي ، وبين الاعتقاد الديني والمعضلات الانسانية والنفسانية التي يطرحها التصنيع ، ما دام التقدم التكنولوجي لمّا يزل خاضعاً إلى أمد بعيد للمستوردات الأجنبية التي يجهد مصدّروها في ممارسة تأثير سياسي خفي . واختيار معايير جديدة أو مبادىء قديمة معبّر عنها بالنسبة إلى السياق المادي المعاصر ملحّ وضروري . فالعالم الاسلامي في طريقه إلى تخطّي المرحلة الدقيقة الحرجة التي تفصل بين الدفاع عن الدين والبحث الموضوعي .

ومعرفة الغربيين بالاسلام في هذا الصدد جزئية ومنحازة بحيث لاتزال تغذّي مواقف سوء التفاهم وخيبة الأمل . وحتى أبحاث المتخصصين — المتأثّرة « موضوعيتهم » في أكثر الاحيان — تزيد من صفاقة الحجاب المبسوط فوق الاسلام بما تنقله عن تاريخه المضطرب ، وقانونه الجامد ظاهراً ، ومناحراته الداخلية . والحدود المرسومة لتحليل وضعي بالغ الدقة ، تحفّ به في بعض الاحيان أفكار اجمالية مسبّقة ، أدّت ببعض الباحثين إلى

الشروع في « أعمال تنقيب » حقيقية عن حضارة هاجعة في سبات عميق . والحق أن دراسة الاسلام في مظهره « الديني » وحده لم تتوقف إلا من عهد قريب جداً . وما هي إلا أن بدأ التأمل الغربي بالتقرّب من الفكر الاسلامي ، بعد أن اكتشف أن الحضارة الاسلامية متحركة جداً ، ولكنها تمرّ بمرحلة حرجة من التغيّرات . ولقد سعى العلم الأوروبي طويلاً ، متسلّحاً بمعايير « موضوعية » » وعقلانية بالغة الدقة ، إلى أن يفرض على المسلمين خياراً شكّل في الحقيقة مأزقاً : فإما الاخلاص للاسلام مشفوعاً بغياب كل تقدّم مادي ،وأما التطور التكنولوجي والتخلي عن القيم الاسلامية الاساسية (١٠٢) ولا مجال لاكتشاف المغزى من التفكير الاسلامي الحالي ولا لتقدير نتاجه في المستقبل باستخدام معايير من تدبير الغرب الذي يلصق بمفهوم الحضارة معنى كمياً بصورة خاصة . والصعوبة التي يواجهها المفكّرون الأوروبيون في تجاوز تخوم الانسانيتين اليونانية والرومانية تدفعهم إلى الاكتفاء برؤية ضيقة إلى العالم الاسلامي تحجب حيويته وجيشانه الحاليين .

ومن جهة أخرى يملك المسلم على العكس من ذلك صورة باهتة غالباً عن الثقافة الخارجية يحاول على ضوئها وبالتضاد معها أن يحدّد ذاته . وهذا الغموض الذي يزيّف قواعد التفكير معزو حتما إلى أن الغرب لم يمثل محاوراً بل مثل مسيطراً . ولم يتمكن المسلمون من التعرّف بشكل حقيقي إلى الأخلاقية المجتمعة إلى النجاحات التقنية ، فلم يروا من مسيرة الحضارة الطويلة إلا نهايتها المادية . فقد كان المظهر يحجب الجوهر ، والقيمة النفعية المباشرة تخفي الفكرة . وقد دفع هذا الفهم السطحي المسلمين إلى سلوك مسار ذهني مبسّط ، بل ساذج : محاكاة الانجاز المادي مع الطموح إلى نفخ

---

(١٠٢) انظر العروي ، « الايديولوجية العربية »، ص ١٢٠ وما بعدها، منتقداً بصورة خاصة المستشرقين الانغلوسكسونيين البروتستانت ، ودينيه ، « الشرق »، ص ١٧ .

قيم اسلامية تقليدية فيه . وزادت فظائع الحربين العالميتين بحق من ترسيخ القناعة بأن الحضارة الصناعية المحرومة من كل قوة روحية أو خلقية مرعبة (١٠٣)، منعشة بذلك الايمان بالدين الاسلامي . وحدثت عندئذ في الاندية الفكرية المغرّبة ظاهرة انجذاب وصدّ في آن معاً . ولا يزال رد الفعل هذا باقياً . وهكذا فان لقاء لا تحفُّظ فيه بين المفاهيم قليل الاحتمال،شأنه شأن القطيعة والطلاق النهائيين بينها . ولسوف تتكيّف انسانية الاسلام ومتطلبات الأزمنة ببناء ايديولوجية محرّرة ، وبغربلة انتقائية، وخيارات مدروسة ، وعمليات كبح وكبت وانجذاب ونفور ، من التي ما يزال يستشعرها حيال العقائد الاجنبية . وليست القضية مقصورة على امتصاص التأثيرات الخارجية وتغييرها بأسلمتها ، بل تتعداها إلى إجراء اصلاح فكري حقيقي ، واحداث تغييرات اجتماعية عميقة ، لأجل تمثّل التقنية السائدة وإخضاعها إن أمكن .

والحماسة على قدّ المشكلات المطروحة . ولم تتوصل الحضارة الإسلامية – مع انها كانت حضارة توفيقية – بعد إلى تحقيق تراشح العناصر المختلفة . فقد نُظّم المجتمع العناصر على قواعد مشوّشة . وتلقى العقيدة صعوبة في فصل المبادىء الاساسية عن الاعتبارات الثانوية وفي غربلة العوامل المستلهمة من الاجنبي المستحقّة للتقبّل او التبنّي او الرفض . ويبدو انها تخاط بين الرغبة المشروعة في التحديث وبين تحديد الاهداف السليم . وتحاول أن تحكم في المجرّد على صلاح القيم الاسلامية الخالصة بالنسبة إلى المفاهيم الغريبة ، دون أن تعكسها على الواقع المحسوس للعالم المعاصر . وتزيد هذه الخطوة من حدّة اختلال المجتمعات الاسلامية المستندة إلى ماضٍ مجيد ولكنها مشدودة إلى مستقبل لا يزال غامضاً . وتوسّع كذلك على المدى القصير الهوّة التي

---

(١٠٣) بيكتال ، « الجانب الحضاري ...»، ص ١٧٠ .

تفصل بين النخبة المفكّرة وجماهير المؤمنين التي تفرض نفسها أكثر فأكثر على مسرح السياسة . وتبقى المطابقة بين الدين في أكثر أشكاله سلفيّة وبين تدبير الشؤون السياسية ماثلة ناشطة في وجدان الشعب . وتحاشى رجال الدين لأسباب شرعية شتى الالتزام السياسي الشخصي واكتفوا باطراء امتياز القيم الاسلامية . غير أن الأحداث تطورت بسرعة خلال العقدين الأخيرين . وإن تفكيراً موضوعياً وواقعياً لا يكتفي بالسماح للمسلمين بالتوطد ، بل يسمح لهم بأن يتفاهموا حقاً (١٠٤)، ليسهّل تحريك الجماهير التي يملك الاسلام في نظرها قدرة لم تمسّ .

ويرى بعضهم (١٠٥) أن إدخال عناصر دينية مجدّداً في الفلسفة السياسية فيه مفارقة،بل هو أمر خطر . وبعبارة أخرى ، فان الامر يتعلق بحرمان المسلمين من إمكان الاحتفاظ بنصيب مهما يكن من الذاتية في نظرتهم إلى العالم . ومع ذلك فان كل ايديولوجية تبدّل صورة الواقع تبعاً لقالب مثالي . وعليه يغدو موضوع النقاش نوعية النموذج . فالمسلمون يرون أنه إلهي وخالد . ويبدو للمراقب الخارجي الموضوعي خلقياً وسلمياً ومتسامحاً ونازعاً إلى «وضع انساني متوازن تبعاً للمطلق،في النفس كما في المجتمع »(١٠٦) ولا تملك الدول الاسلامية من جهة أخرى أي خيار بديل ، ولا أي مصدر انفعالي غير الاسلام لبناء مستقبلها . وليس على المفكرين المسلمين أن يعدّوا بناء « ايديولوجياً »، بل عليهم أن يخلّصوا الاسلام من ثقل التقاليد المتراكمة فيعود كما كان في البدء : تحرير العقل وثورة الفكر الحرّ وتوطيد الانسان .

---

(١٠٤) العروي ، « الايديولوجية العربية »، ص ١٢٠ .

(١٠٥) الخدوري ، « Political Trends »»، ص ٢٧٣ وما بعدها . فهو يعالج مثلا بصورة أخص العلاقات الدولية .

(١٠٦) شيون ، « كيف نفهم ...»، ص ٤٩ .

ويبدو أن الخطوة الفكرية الاسلامية تكشف عن ثلاث ثوابت : الحنين إلى ماضٍ مجيد أسطوري في بعض الأحيان ، ولطافة الاحتجاج الذي يقارب المماحكة ، ونزعة إلى الاعداد المذهبي بالاستنباط والاستنتاج . فمن الصعب إذن فهم رؤية المستقبل عبر النقاشات النظرية الراهنة .ونادرة كانت الجهود المبذولة لتفسير الاسلام مجدّداً تفسيراً يعود إلى مصادر الوحي بالذات (١٠٧) . وحتى العهد الحديث ، كان الدين بصورة أساسية نقطة للمّ الشعث وسلاح مقاومة . ويؤكد الاسلام المنكمش على نفسه في مذهب استقامة الرأي التقليدي ، والمجمّد تحت وطأة السيف العثماني ، والوجل في كنف الادارة الاستعمارية ، طموحاً جديداً في العالم المعاصر . وكان تأثير التدخّل الغربي على القيم التقليدية أقل من ازعاجه لانماط التفكير . وردّ المسلمون على التفوّق المادي بردود فعل تلقائية ، ويوماً بيوم .ومنذ مدة وجيزة ،أخذ روح نقدي حقيقي ورغبة في التوليف ينزعان إلى التغلب على الدفاع المحموم عن الدين والانفعال الطائش . ويبقى الميسم الديني لأن الرابطة بين الاسلام وتنظيم المجتمع الدنيوي لا يمكن أن تنفصم . وهكذا فان التغييرات السياسية أو الاجتماعية وإصلاح الفكر الديني تسلك طريقين متوازيين ، متداخلة حيناً وآخذة بعضها برقاب بعض حيناً آخر . والتفاعل بينهما يتم على نطاق ضيق . ويتوقف فهم الكلام الالهي على وضع المؤمن المتأثر بدوره بالمحيط المادي . وعلى العكس من ذلك فان موقف المسلم الباطني وسلوكه العام ناجمان عن تفسير القرآن .

ويبصّر وجها المعضلة بتعقيد الوضع الراهن . ولما كان الاسلام قد وعى ذاته ، ولما كان متمتعاً بترسّخ – وبامتداد جغرافي – في القناعة الدينية ،

---

(١٠٧) « لم يعد المصلحون في الحقيقة إلى أصول الفكر الاسلامي ، كما أن التحديثيين لم يعودوا هم أيضاً إلى أصول الفكر الغربي ». بن نبي ، « دعوة ...»، ص ٦٣ .

فانه يسعى لفهم نفسه فهماً أفضل لكي يجد فيها القيم التي تتيح له توجيه مصيره . ولما كان بالمقابل مشغولاً بضرورات التجديد الداخلي ، فانه لم يجد بعدُ التوازن السياسي ولا مكانه الحقيقي في النظام العالمي .ولا يقلّل ذلك من كونه يبدو أحد العوامل الممكنة الهامّة في الانسانية العالمية الحديثة : عامل تقليدي من الوجهة الروحية وتقدمي من الوجهة المادية ، ولكنه مستمر في البحث عن الاشكال الكفيلة بالتعبير بصورة ملائمة عن تطلّعاته .

ولما كان الاسلام واقعاً اجتماعياً وحضارة شاملة فهو ليس ظاهرة بسيطة ولا مفردة . ولا يمكن أن تحذف منه بشكل مجرّد دراسة أهمّ الاحداث التي طبعت تاريخه الداخلي وتاريخ العالم . فقد كان الجمود الفكري الظاهري والرضى السلبي بالتقليد يتوافقان مع وضع اجتماعي كان يبدو الروح النقدي معه خطراً . وقد تمكن الاسلام في الوقت الحاضر بفضل مرونته من البقاء في البلاد الشيوعية ومقاومة هجمات الايديولوجيات المادية . واتاحت له مرونته كذلك التغلّب على منافسيه حين سنحت له فرصة مواجهتهم على المكشوف ، كما حدث مثلاً في أفريقيا . وأهم قيمه هو الروح الديني الذي سوف يُستبطن ويُعبّر عنه أكثر فأكثر في تفكير المؤمن وعمله الشخصي وهو منخرط في المجتمع التكنولوجي . وإذا كان هذا الاهتمام بالدين « بعيداً عن عدم التوافق مع ابراء الذمة أمام الله ، فانه على العكس يفترض وجوده إذا أريد أن تحترم غايات الانسان الاخيرة وعظمته الحقيقية . وبالاجمال فان المواجهة بين الاسلام والثورة التقنية (التي تعتبر خيراً في سلسلة المنجزات الزمنية) لا تدفع المسلم إلى انكار موقفه الديني ، بل إلى تعميقه أمام العالم والله » (١٠٨)، متوجباً عليه بذلك أن يعمد إلى تعريف جديد لما هو مقدس وما هو غير مقدس ، أو بالحري إلى محاولة إدراك

---

(١٠٨) غارده ، « الاسلام »، ص ٣٨٥ و٣٨٦ .

الامكانيات بشكل أفضل في اطار اسلامي شامل ، لأن مجالي المقدس وغير المقدس لا ينفصلان . وعندئذ يعود الاسلام انسانية حقيقية كما كان ، عن طريق تخيّر المشاركات الثقافية الأوروبية والعربية والافريقية والآسيوية وتبنّيها وتمثّلها .

ويؤلف الغليان الداخلي الثقافي والسياسي للاسلام نسيج تاريخه منذ نهاية القرن التاسع عشر . ويتعلق الأمر من منظور حضاري بحركة حديثة ليست على أهبة التوقّف أبداً . وتجرف إلى اخدودها أكثر الافكار تقليدية وأشد التطلعات تقدمية . والقناعات والتردّدات والآمال ومواقف اليقين ،وكذلك التباينات والتناقضات التي يتمخض عنها النقاش ، دليل على طموح الإسلام المعاصر وديناميته . انه في حالة استعادة كاملة لدعوته الألفية ديناً منفتحاً يفرض قيماً جوهرية دائمة . وها هوذا الاسلام الديني يمتدّ ويتّسع ، والاسلام السياسي يترسّخ ويتوطّد . والأول هو المسيطر لأنه معيار تحديد الذات ونسغ الالتزام الشخصي .

وتفرض القناعة الدينية نفسها حكماً مطلقاً على كل المستويات وفي جميع المجالات . ولا يمكن بدونها ، أو بالحري على النقيض منها ، مواجهة أي تغيير اجتماعي ولا أي تجديد مادي . ومع ذلك فان الحضارة الاسلامية المعاصرة المتسامحة والمنفتحة بشكل طبيعي لا تتطلع أبداً إلى أن تقود تطوّرها داخل انبيق ، بل تتطلع على العكس إلى العمل بصفة شريك فعّال في الحياة الدولية . وإن مساندتها غير المشروطة تقريباً للحركات المناهضة للامبريالية ، وتضامنها مع العالم الثالث التي هي منه ، وتطلعاتها إلى العدالة الاجتماعية ، لتدفعها إلى البحث في جوهريتها التقليدية عن القرارات المتكيّفة مع حاجات العصر . وليونتها هي أيضاً حزم ، لأن الاخلاقية التي يقضي بها الدين ترفض الانحناء أمام الأمر الواقع . وتتوطد المطالبة بالحقوق أكثر فأكثر على مستوى مجموع البلدان الاسلامية باعتدال اسلامي خالص . فقد دعا

رئيس المؤتمر الاسلامي في كوالالامبور مثلاً الدول المشتركة إلى التعاون « دون فكرة مسبقة ولا غطرسة ، من أجل عزة الاسلام ، لكي يكون ديننا من جديد قوة سلام وتحديث وتقدم . لا لبلاد الاسلام وشعوبه وحسب ، بل للعالم بأسره » (١٠٩) .

والحاصل أن اسلام المستقبل ودوره في العلاقات الدولية رهن بما يصنعه بهما المسلمون أنفسهم . ويقدم التنزيل في هذا السياق ثقة مطمئنة وحافزاً قوياً في وقت معاً . وبالفعل فان « الاسلام لم يغفل الحديث عن فضيلة واحدة من الفضائل الرئيسية ، ولا أهمل انعاش مصدر واحد من مصادر عمل الخير . ولاتغاضى عن تحديد قانون واحد من قوانين النظام . فقد هيأ للانسان الذي بلغ سن الرشد أن يتحرر فكره ويستقل عقله في أبحاثه ، فينشأ عن هذا الاستقلال وذاك التحرر تفتح ملكاته الطبيعية ، وتيقظ ارادته ، وانطلاقه على طريق الجهد . ومن يقرأ القرآن كما يجب أن يقرأ يجد فيه من هذه الناحية كنوزاً لا تفنى وغناء لا حد له » (١١٠) .

---

(١٠٩) تصريح عبد الرزاق التون ، نقلا عن نشرة وكالة الصحافة الفرنسية الصادرة في ٢١ حزيران ١٩٧٤ .

(١١٠) عبده ، « الرسالات » ، ص ١٢٢ .

خاتمة

« ما الذي يمكن أن تعنيه لنا الافكار والنظرات التي تدّعي قيمة عالمية ثم تتوقف قيمتها عند الحدود الروحية لأوروبا الغربية » ؟ .

شبنغلر

مجتمع دولي جديد

أعلن وزير الخارجية الجزائري السيد عبد العزيز بوتفليقة رئيس الدورة التاسعة والعشرين للجمعية العامة للامم المتحدة عند بدء هذه الدورة أنها سجلت « بروز العالم الثالث . فالامم التي هي جزء منه تريد أن يفهمها الناس ويحترموها ، وتنوي أن توضح أن العالم قد شُكّل بدونها ، وضد مصلحتها أحياناً ، وانها ترغب في الاسهام في التغييرات الحقيقية بغضّ النظر عن كل موقف عقدي » (١) . وهذا التصريح وحده كافٍ لأن يكون خلاصة لمجمل بحثنا . فهو يعبّر في آن معاً عن داعٍ بالكرامة ، وشعور بالظلم ، ورغبة في التغيير ، وأخيراً عن برغماتية ربما كانت تخفي غياب عقيدة بديلة حقيقية(٢).

ولمّا كان القانون الدولي قد ترعرع في الغرب ، فقد انتهى به الأمر ، على صعيدي العقيدة والممارسة ، إلى أن يشكّل أداة موقوفة مدة من الزمن على تنظيم العلاقات بين اعضاء الاسرة الأوروبية بشكل حصري . مع ان حق الناس قد حافظ منذ إبصاره النور علماً مميّزاً وحتّى آخر القرن

(١) وكالة الصحافة الفرنسية ، نيويورك ، ٢١ كانون الاول ١٩٧٤ .

(٢) انظر محمد جليلي ، « الامبريالية الثقافية عقبة أمام تفتح الانسانية »، جريدة « لوموند دبلوماتيك »، العدد الصادر في آذار ١٩٧٧ ، ص ٣٣ .

الثامن عشر ، على منظور ذي نزعة عالمية . لكن هذه النظرة لم تلبث ان اخذت تضيق بالتدريج عن طريق منطق النظام نفسه وتحت وطأة الاحداث التاريخية . فقد اعادت معاهدة فيينا المعقودة عام ١٨١٥ تنظيم « العالم » على قاعدة « اسرة من الامم » كانت جميعها اوروبية . ومذّاك عرف القانون المصطلح عليه تطوراً هائلاً ، لكن فكرة قانون عام عالمي يشمل شعوباً غير الشعوب الصادرة عن الحضارة المسيحية تلاشت وامحت . ومن جهة أخرى فان أحداً في ذلك الزمان لم يكن ليعارض الفكرة القائلة بأن القانون الدولي اعدّ بشكل مجرد تبعاً لتغيّرات النظام السياسي الأوروبي . فما كانت شعوب الحضارات الاجنبية لتفهم تخميناً مبادئه الاساسية . وكان ينبغي أن يكون رعايا القانون قد بلغوا ، في نظامهم القانوني الداخلي ، مستوى يكفل احترام حقوق الانسان التي لا يجوز التصرّف بها كما يحدّدها الغرب . وهكذا توصّل النظام المعمول به إلى استخراج مصالح أقليمية وحمايتها ، وأخيراً إلى فرض حقوق مكتسبة ، لأن أوروبا كانت تطمح ،وقد غدت مهيمنة ،إلى التميّز عن سائر العالم . واعتبرت نفسها المؤتمنة الوحيدة على مصير الانسانية فاطّرحت دون تمحيص مبادىء الحضارات الخارجية وقيمها.

وإذ جعل المذهب القانوني حق التدخل الأوروبي في الشؤون الداخلية للدول غير المسيحية شرعياً على الصعيد الديني ثم المالي والاداري ، وأخيراً الدستوري ، فقد حرم تلك الدول حتى من نعوت السيادة التي كان يرتكز عليها مع ذلك كل البناء المؤسسي . وسجّلت الحرب العالمية الأولى وتدخل أميركا برئاسة ولسون تطور العلاقات الدولية على الصعيدين السياسي والقانوني . ولم يكفِ هذا الحريق الاول على المستوى العالمي ، بل جرّ على العكس أزمة تفاقمت على مستوى كل دولة كما تفاقمت على الصعيد الدولي . وفرضت السيادة المطلقة نفسها من جديد بشكل عدواني . وغدت قاعدة موافقة الدول بالاجماع مرة جديدة الحصن الحصين لسيادة الدولة .واقتضى

الامر ثمن حرب ثانية ووعي الشعوب للاخطار الذرية وحركة التخلص من الاستعمار إلى غير رجعة ، لكي ينزع حق الناس إلى الانفتاح على العالمية .

وإذا اختار المرء – بصورة كيفية – أن يستشير مجموعة النصوص المتفق عليها والمتعلقة بقانون النزاعات المسلحة (٣) ، لاحظ من خلال الاتفاقات والمعاهدات والاحكام النهائية والبروتوكولات والاعلانات أن تاريخ أوروبا هو الذي يترسّخ بصورة أساسية . ويؤكد ذلك صراحة تلاحق الاحداث في الزمن والاجراء المتبع في عقد الاتفاقات ، كما تؤكده صفة الموقعين عليها. وبالفعل فانه منذ مؤتمر باريس المنعقد في ١٨١٦ حتى الحرب العالمية الأولى أبصر النور ستة وعشرون أصلاً من أصول المعاهدات متعدّدة القوميات ، هي :

– اعلان عن التقيّد بالقانون البحري (١٨٥٦).

– اتفاق جنيف لتحسين وضع الجرحى والمرضى في الجيوش داخل الميدان (١٨٦٤) .

– اعلان سان بترسبورغ عن القذائف المتفجرة (١٨٦٨) .

– البروتوكول النهائي لمؤتمر بروكسيل عن قوانين الحرب وتقاليدها (١٨٧٤).

– القرار الاخير للمؤتمر الأول للسلام (١٨٩٩) ومعه اتفاقان وثلاثة اعلانات .

– اتفاق لاهاي على استثناء البواخر – المستشفيات (١٩٠٤) .

– اتفاق جنيف حول الجرحى والمرضى (١٩٠٦) .

---

(٣) ديتريش شندلر وجيري تومن ، « قوانين النزاعات المسلحة » ، مجموعة اتفاقات وقرارات ووثائق أخرى ، ليدن ١٩٧٣ ، ٧٩٥ صفحة .

– القرار الأخير للمؤتمر الثاني للسلام (١٩٠٧) مع عشرة اتفاقات واعلان واحد .

– بروتوكول المؤتمر البحري المنعقد في لندن (١٩٠٩) .

– البروتوكول الاضافي إلى الاتفاق الخاص بانشاء محكمة دولية للنزاعات (١٩١٠) .

ومن ١٩١٩، حين انضم عدد من الدول الجديدة إلى جمعية الامم ، حتى ١٩٥٠ وهو التاريخ الذي نزعت فيه الحياة الدولية لأن تصبح عالمية بالفعل مع حركة الخلاص من الاستعمار المتصاعدة ، عقدت أربع عشرة معاهدة (٤) هي :

– أربعة أصول خاصة بالحرب تحت البحر : معاهدة واشنطن (١٩٢٢)، ومعاهدة لندن (١٩٣٠) والمحضر عنها (١٩٣٦)، واتفاق نيون (١٩٣٧) .

– بروتوكول جنيف عن منع الغازات السامّة (١٩٢٥) .

– اتفاقا جنيف الثاني والثالث (١٩٢٩) .

– « معاهدة رويريك » لحماية المؤسسات الفنية والعلمية والنصب التاريخية (١٩٣٥) .

– الاتفاق على ملاحقة مجرمي الحرب في المحور الأوروبي (١٩٤٥) والاتفاق على الوقاية من جريمة ابادة الشعوب والمعاقبة عليها (١٩٤٨).

– اتفاقات جنيف الأربعة (١٩٤٩) .

---

(٤) لا ندخل في اعتبارنا اتفاقي هافانا المعقودين عام ١٩٢٨ الموقعين بشكل حصري من دول اميركية .

ومنذ ١٩٥٠ أعدّت معاهدة واحدة ، اتفاق لاهاي لحماية الملكية الثقافية في أزمنة النزاعات المسلحة ، تبعاً للطرق الدبلوماسية التقليدية .

ونظراً لنموذجية هذا التعداد فانه في غنى عن كل تعليق . واستخدام اللغات موجب للاعتبار هو الآخر في المد الذي يبرز فيه نوعاً من مجتمع ثقافي. فحتى معاهدة واشنطن المعقودة عام ١٩٢٢ التي ابرزت اللغة الإنكليزية إلى الوجود ، كانت النصوص الفرنسية هي السائدة . ويمثل الاتفاق على جريمة الابادة المعقودة عام ١٩٤٨ أول أصل خاص بالقوانين الممكن تطبيقها في النزاعات المسلحة استخدمت فيه لغات الامم المتحدة الرسمية الخمس على قدم المساواة .

وعلاوة على التوزيع الزمني للمعاهدات والاجراء المتبع في إعدادها فان مساهمة الدول هي بعدُ أبلغ . فحتى ١٩٥٠ كانت الدول الأوروبية تمثل الأغلبية الكبرى ، واليوم هي تمثل أقل من ربع المشتركين في الجمعية العامة للامم المتحدة . ومن الممكن أن تتعدد الامثلة :

– اتفاق جنيف المعقود عام ١٨٦٤ : الموقّعون اثنا عشر جميعهم أوروبيون .

– اعلان سان بترسبورغ : الموقعون سبعة عشر منهم خمسة عشر أوروبياً ومسلمان من تركيا وإيران (التي كانت في ذلك الحين فارس).

– البروتوكول النهائي لمؤتمر بروكسيل : الموقعون خمسة عشر منهم اربعة عشر أوروبياً وتركيا .

– القرار النهائي للمؤتمر الثاني للسلام : الموقعون أربعة وأربعون منهم عشرون أوروبياً ومسلمان .

– بروتوكول جنيف عام ١٩٢٥ : الموقعون سبعة وعشرون منهم ثماني

عشرة دولة أوروبية وبلدان مسلمان هما مصر وتركيا . وفي الوقت الحاضر أقرته أو اشتركت فيه أو أشعرت باستمراره ثلاث وتسعون دولة منها سبعة عشر بلداً اسلامياً .

- القرار النهائي لمؤتمر جنيف الدبلوماسي (١٩٤٩) : وقعته تسع وخمسون دولة منها تسع وعشرون أوروبية وسبع مسلمات . وفي أول شباط ١٩٧٢ تعاقدت مائة واربع وثلاثون دولة على اتفاقات جنيف الاربعة، منها خمس وثلاثون أوروبية وتسع وعشرون مسلمة.

إن قراءة احصاء مضجرة ، لكنها تبرز عدداً من المسلّمات مجردة لأنها لا تحفل بالظروف التاريخية الماضية ولا بقوة الدول السياسية والعسكرية الحاضرة . وقد كان القرن التاسع عشر الذي تأخّر حتى عام ١٩١٤ خصباً جداً بالمعاهدات الخاصة بالقوانين الممكن تطبيقها في النزاعات المسلحة . وقد احتلت فيه أوروبا مكانها بأغلبية كبرى . وغيرت الآلة بالتدريج من سرعتها لتسكب البخار أخيراً في ندوة منظمة الامم المتحدة . ولم يجرّ وصول البلاد التي استقلت حديثاً إلى المسرح الدولي بالطبع رفض الاتفاقات القائمة . وعلى العكس ، فقد أقرت الدول الجديدة – التي لم يكن أمامها خيار آخر على كل حال – الاصول القانونية المعمول بها من قبل على الرغم من عدم اشتراكها في إعدادها . غير أن تبدّلاً عميقاً طرأ على الاجراءات لإنشاء الاتفاقات . فانخراط المشتركين الجدد في الحياة الدولية تمّ في نطاق البنى المؤسسية الرسمية . ومن الممكن أن يقود قلب القوى السياسية والقانونية إلى تغيير في مادة القانون الدولي نفسها . وحينئذٍ يشهد هذا القانون اتساع دائرة العمل التي يطمح إلى تنظيمها لا على الصعيد الجغرافي البحت وحسب ، بل على مستوى المبادىء الاساسية أيضاً .

فالعالم لم يعد يمثل إذن اسرة من الدول منظّمة على قاعدة من أنظمة مستمدة من التاريخ الغربي ، بل أصبح يضمّ مجتمعاً عالمياً حقيقياً لم يعثر بعدُ

على الصيغة الملائمة للتعبير عن حقه . واغلبية الامم التي تعبر عن رأيها وتقترع في الجمعية العمومية للامم المتحدة مؤلفة من دول استقلت حديثاً في آسيا وأفريقيا . وهي تعارض أحياناً التنظيمات التعاقدية المعدّة في غيابها ، وتشكك بصورة خاصة مراراً في العرف القائم حتى ذلك الحين . وقد بدأت هذه الظاهرة منذ مطلع القرن العشرين – عام ١٩٠٧ في مؤتمر لاهاي الثاني – لكنها تمت بشكل أساسي حينذاك على يدي جمهوريات اميركية لاتينية تعتبر مفاهيمها الفلسفية مستمدة مع ذلك من الحضارة الأوروبية (٥) . وبعد ثلاثة أرباع القرن يبدو توازن القوى وقد اختل بصورة عميقة . ولم يتأكد بالطبع أن رد فعل بعض الدول التي استقلت حديثاً يبدو وكأنه طموح إلى رفض النظام الدولي جملة وتفصيلاً ، بل يبدو تردداً في قبول جميع مبادئه . ويبدو الصدع أحياناً أعمق مما هو في الحقيقة ، لأن معارضة المسلمات المعتبرة ضمانات للنظام والاستقرار سرعان ما تتخذ شكل التخريب.

وتصعب موضعة التأثير الملموس الذي يمارسه الشركاء الجدد في النظام الدولي (٦) . ويمكن أن نسجل بشكل مخطط سريع أنه كان على أوروبا أن تستنكف أكثر فأكثر عن الادعاء بأنها تؤلف مركز المبادرة الأوحد . ورفضت الليبرالية الغربية ، وبدت الماركسية نفسها وكأنها مظهر ايديولوجي أقليمي ، كما يدل غيابها من الشرق الأوسط وأفريقيا ، وكذلك الازمات التي تعترضها في آسيا . وتنوي الحضارات الخارجة عن نطاق الحضارة الأوروبية أن تسهم اسهاماً جديداً في البحث عن انسانية عالمية بصورة صحيحة.

---

(٥) انظر غرين ، « تأثير الدول الجديدة على القانون الدولي »، بحث مستخرج من « المجلة العامة للقانون الدولي العام »، باريس ١٩٧٠ ، ٢٩ صفحة .

(٦) لوسيان سفيز ، « في بانكوك طبعت مفاهيم جديدة المؤتمر الرابع للسلام بالقانون »، جريدة « لوموند »، العددان الصادران في ٢١ و٢٢ أيلول ١٩٦٩ .

ولا يخلو من فائدة على ما يبدو تقديم عرض بالارقام عن المسيرة التي تجتازها منظمة الامم المتحدة لبلوغ المرحلة العالمية ، وكذلك عن تأثير مختلف الشركاء . وبجلاء التحليل عمدنا بانتظام إلى التقديرات السكانية التي تمت عام ١٩٧٧ — بعدد لسكان العالم يناهز أربعة مليارات نسمة — وأخذنا في الاعتبار مائة وستاً وخمسين « دولة » (٧).

وخصصنا ركناً للدول « الاسلامية » دون اعتبار للسند الجغرافي . وأما التواريخ التي اخترناها فكانت أولاً تاريخ توقيع « الشرعة » ، ثم المدة الواقعة بين ١٩٤٥ و١٩٥٠ ، لا لأنها سجّلت تبدّلاً مشهوداً في تكوين الامم المتحدة ، وإنما لأنها شهدت اعداد الاصلين القانونيين الرئيسيين الخاصين بـ « الخلقية الدولية » : الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، واتفاقات جنيف الاربعة (٨) .

---

(٧) منها سبع دول غائبة عن الامم المتحدة هي : سويسرا بالنسبة إلى أوروبا؛ وروديسيا وناميبيا بالنسبة إلى أفريقيا؛ وكوريا الشمالية وكوريا الجنوبية وتايوان وفلسطين بالنسبة إلى آسيا .

(٨) يمكن أن يشار كذلك في هذا السياق إلى القرار ٣٧٧ (V) : « الاتحاد للمحافظة على السلام » الصادر في ٣ تشرين الثاني ١٩٥٠ .

١٩٤٥ : الاعضاء في البداية (٥١)			بالنسبة الى «الدول»		بالنسبة الى عدد السكان	
	عدد الدول	السكان بالملايين	بالمائة من عدد السكان	بالمائة من عدد الدول الحالي	بالمائة من عدد الدول الاعضاء	بالمائة من مجموع العام الحالي
الدول المصنّعة غير الماركسية (بما فيها أفريقيا الجنوبية)	١٣	٤٢٣,٧	٢٥,٥	٨,٣	٢٣,٣	١٠,٥
الدول الأوروبية الإشتراكية	٦	٣١٧,٩	١١,٨	٣,٩	١٧,٧	٨,١
اميركا (باستثناء الولايات المتحدة وكندا)	٢٠	٢٦٤,٩	٣٩,٢	١٢,٨	١٤,٥	٦,٤
أفريقيا (ما عدا مصر)	٢	٢٨	٣,٩	١,٣	١,٣	٠,٨
آسيا (بما فيها مصر)	١٠	٧٦٧,٢	١٩,٦	٦,٤	٤٣,٢	٢٠,٢
المجموع	٥١	١٨٠١,٧	١٠٠	٣٢,٧	١٠٠	٤٦
الدول الاسلامية	٧	١٣٦,٤	١٣,٥	٤,٦	٨,٥	٣,٦

من ١٩٤٥ إلى ١٩٥٠ : ٦٠ عضواً (٩ أعضاء جدد)

الدول المصنعة غير الماركسية (بما فيها اسرائيل)	١٦	٤٣٥,٤	٢٦,٧	١٠,٢	٢٠,٥	١١,٢
الدول الأوروبية الاشتراكية	٦	٣١٧,٩	١٠	٣,٨	١٤,٥	٨,١
أميركا	٢٠	٢٦٤,٩	٣٣,٣	١٢,٨	١٢,٥	٦,٤
أفريقيا	٢	٢٨	٣,٣	١,٥	١,٣	٠,٨
آسيا	١٦	١١٢٣	٢٦,٧	١٠,٢	٥١,٢	٢٩,٤
المجموع	٦٠	٢١٦٩,٢	١٠٠	٣٨,٥	١٠٠	٥٥,٩
الدول الاسلامية	١١	٤٢٣,٦	١٨,٣	٧,٤	٦,٩	٣,٥

من ١٩٥٠ إلى ١٩٧٧ : ١٤٩ عضواً (٨٩ عضواً جديداً)

الدول المصنّعة غير الماركسية	٢٥	٦٤٧,٧	١٦,٨	١٦	١٦,٧	١٦,١
الدول الأوروبية الاشتراكية	١١	٣٩٩,٤	٧,٤	٧,١	١٠,٣	١٠
أميركا	٢٦	٢٨١,٨	١٧,٥	١٦,٧	٧,٢	٧,١
أفريقيا	٤٨	٣٢٨,٢	٣٢,٢	٣٠,٨	٨,٤	٨,٢
آسيا (وقد حلت الصين الشعبية محل تايوان)	٣٩	٢٢٣٤,٥	٢٦,١	٢٥	٥٧,٤	٥,٨٥
المجموع	١٤٩	٣٨٩١,٦	١٠٠	٩٥,٦	١٠٠	٩٧,٢
الدول الاسلامية	٤٢	٤٠٢,٨	٢٨,٢	٢٦,٢	١٠,٧	١٠,٢

والتفسيرات الممكنة لمثل هذا الجدول كثيرة جداً . وسنقتصر مع ذلك على بعض ملاحظات ذات موضوعية تبسيطية ، بل خشنة ، لأنها لا تحسب حساباً للتقلبات السياسية التي حدثت في النظام الداخلي للبلاد الداخلة في الاعتبار .

ففي ١٩٤٥ كان أعضاء الامم المتحدة بالبداية يكادون يمثّلون ثلث الدول الموجودة حالياً وأقل من نصف سكان العالم . وكانت أوروبا الغربية، والولايات المتحدة ، وكندا ، وبلاد أميركا اللاتينية التي تشاطر البلاد المذكورة فلسفة قانونية (٩) واجتماعية مماثلة ، تتوزع نحو ٦٥ ٪ من الاصوات ، في حين كانت تؤلف أقل من خمس سكان العالم . وكانت أفريقيا وآسيا — الخاضعتان جزئياً للاستعمار الأوروبي — تبدوان في ذلك الحين أكثر القارات حرماناً من الحظوة .

وتطور الوضع قليلاً عام ١٩٥٠ ، فكان عدد الدول الاعضاء في الأمم المتحدة يشكل أقل من ٤٠ ٪ من عددها الحالي ، ويكاد عدد سكانها يكون أكثر قليلاً من نصف سكان العالم . وكان عدد البلاد الآسيوية قد ارتفع ارتفاعاً ملموساً . ومذاك حصلت على أكثر من ربع الاصوات في الجمعية العامة ، في حين كان سكانها يؤلفون أكثر من نصف البشرية . وعلى العكس بقيت البلاد المصنّعة غير الماركسية وأميركا الجنوبية تحتفظ بأكثر من ٦٠ ٪ من أصوات الاقتراع ، في حين لم تكن الشعوب التي تمثلها تبلغ ربع سكان العالم .

وأخيراً فقد تغير الوضع كلياً في أيامنا . فالامم المتحدة تبلغ أبعادها العالمية حقاً . وها هما الغائبتان عام ١٩٥٠ ، أفريقيا وآسيا، تجمعان أكثر من

---

(٩) لا ندخل في اعتبارنا الفروق الدقيقة الخاصة بـ « القانون الدولي الاميركي » .

٥٨ ٪ من الاصوات . ورأت الدول الأوروبية الاشتراكية ثقلها الكلي يتناقص من ١٢ ٪ عام ١٩٤٥ إلى ٧,٤ ٪ عام ١٩٧٧ . والدول المصنعة غير الماركسية ودول أميركا النامية تملك كل فئة منهما ١٧ ٪ من الأصوات . أضف إلى ذلك أن بإمكاننا أن نستنتج من الجدول – على الرغم من عدم بروز ذلك بصراحة – أن البلاد غير المصنّعة تعدّ حوالي ٧٠ ٪ من الاصوات ، الامر الذي يتوافق حينما ننظر اليها مجتمعة مع أهمية سكانها العددية بالنسبة إلى سكان العالم . ويتنوع التوزيع داخل العالم الثالث : تملك البلاد الافريقية القليلة عدد السكان حوالي ثلث الاصوات بعدد سكان اجمالي يعادل أقل من ١٠٪.

ويبدو من غير المجدي الاستمرار فيما نحن فيه ، إن لم يكن المقصود ان نسجل ، ونحن نرجع الى مجمل بحثنا ، ان البلاد « الاسلامية » ضاعفت بين ١٩٤٥ و١٩٧٧ أكثر من مرتين الأهمية النسبية لأصواتها في الجمعية العامة للامم المتحدة ، منتقلة من ١٣,٥ ٪ إلى ٢٨,٢ ٪ ، وهو الوزن المعادل على كل حال لوزن البلاد الصادرة عن الحضارة الغربية المسيحية – أي الدول المصنّعة وبلدان أميركا بمجموعها – وأعلى ، فوق ذلك ، من وزن البلاد المصنّعة الحرّة والاشتراكية مجتمعة .

جعل حق الناس عالمياً

إن المجتمع الدولي « يضمّ الآن ممثلي أكثر من مائة دولة ... معظمها ، أو كثير منها على الأقل مرتجلة وتظن أن عليها الترويج لمآخذ ومطالب حيال القديمات ، أكثر مما عليها الترويج لعناصر فكر وتقدم (١٠) » وكل حركة

(١٠) الجنرال ديغول متحدثاً عن الجمعية العامة للامم المتحدة أثناء مؤتمره الصحفي المعقود في ١١ نيسان ١٩٦١ .

تخل بالنظام المعمول به تعتبر « غير معقولة » وتخيّب الآمال . ومع ذلك فان التجربة التاريخية تثبت أن من الوهم الادعاء بفرض نظام قانوني للمنفعة العامة صالح لكل العهود . والاقتراحات التي أمكن أن تبدو غير قابلة للتبدل ، تظهر مع تقهقر الزمن وكأنها المجلى الخاص بحقبة معيّنة . وتدمغ هذه الظاهرة بالطبع جسم المبادىء والنظم الدولية الذي هو انعكاس متقلّب لعناصر ذاتية وموضوعية : النظرة الاجمالية إلى المجتمع من قبل الذين يؤلفونه والبحث عن التكيّف والحقائق المادية . ويعبّر عن الاختلافات في الوضع المحسوس لمختلف الامم ، وكذلك عن عبقرية الشعوب ، بالتباينات في التعبير عن التطلّعات المتماثلة . ويُتقيد بالانظمة ذات الطموح العالمي دون احتجاج في الحدود التي تكون فيها هذه الانظمة متّكئة على القناعة بأنها تستجيب لأمر بالعدل ولداعٍ منطقي ولحكم بالمصلحة والمنفعة . وإذا كانت غائية الانظمة تحدّد مسوّغها ، فان التعبير عنها ينبغي أن يتنوع حتماً بتنوع تغييرات المعطى المادي والعاطفي . فمفهوم العالم يؤدي أولاً إلى تحديد مواقف الناس والمجتمعات وتصرفاتهم . وتغمض معايير الحَسَن والعادل . والمحرّم والممكن ، حين ينظرون من منظور جديد يشكّله تنوع الثقافات والذهنيات التي تحاول تحديده .

ولسوف ينجم التنظيم الدولي في المستقبل عن مجموع الظواهر القومية أو الاقليمية التي تضمّ المعتقدات والتمثيل والتطلع ، وتصوغ الوجدان الجماعي . ولعل تطور الافكار أن يؤثر في الوقت الحاضر على الخاقية الدولية بأكثر مما يؤثر على الظروف المادية الخارجية التي تطرح مشكلات تقنية بصورة أساسية (١١) . غير أن القيم لا تدرك – حتى وإن أمكن أن تكون

---

(١١) لا ندخل في حسابنا غير الحقبة المعاصرة ، مدركين أن التغيرات الاقتصادية هي التي جرت مثلا على الاخص تاريخياً الغاء الرق وتحديد « حق الملكية » شيئاً فشيئاً .

مقدماتها الاساسية عامة وغير متغيّرة – إلا إذا كانت محشورة في سياق زمني وتجريبي . وينبغي أن تنزع الحقيقة القانونية الدولية التي تبدو صياغتها تلقائية أكثر مما هي مدروسة ومناقشة إلى أن تحيط أكثر فأكثر بالمظاهر الثقافية والخلقية والدينية لجميع الشعوب التي تؤلف المجتمع العالمي . وتمارس هذه الدوافع – وهي لا عقلانية غالباً – تأثيراً مباشراً أو خفياً ، وتبقى غامضة ، حتى وإن لم تشر اليها العقيدة (١٢) أو ادّعت التخلي عنها كيلا تضع عقبة في طريق بلوغ الهدف إلى العالمية . ولا يمكن أن تتقدم أية منهجة في المجرّد ، لأن المجتمع ليس عبارة عن نمطية تقنية من شأنها التنكيد على العلاقات المتبادلة ، بل هو جسم يتكوّن حول ايديولوجية بالمعنى الواسع للكلمة تنظّمه وتبعث فيه الحركة والحيوية . وإن تشريعاً – ولو دولياً – غير قادر على جمع العناصر الكثيرة لهذه الحقيقة مدعو للاختفاء مع الزمن .

وتتمّ ردود الفعل والتوكيدات بالعبارات التي تكون سياسية أكثر مما هي قانونية ، مشاركة بذلك في الحركة الخاصة بالقرن العشرين ، أي توظيف الحق ، حق الناس بصورة خاصة ، عن طريق السياسة التي هي ذاتها مستمدة من عملية جعل الرموز المجرّدة أو القناعات التقليدية تغدو عاطفية . وفي وسع المعارضة أن تجعل تطبيق الانظمة القائمة صعباً ، كما تجعل صعباً في الوقت نفسه تحسينها في ظروف الانتقال وعدم الاستقرار . غير أنها تساهم في بحث مشترك عن أنظمة انسانية عالمية مبنية على مفهوم متساوق للعدل والنفع المشترك يتجاوز الفروق الثقافية والحدود القومية . إلا أن الخطر كبير من رؤية الخطأ الذي حدث في القرن التاسع عشر يتكرر مضروباً بعامل مساوٍ لعدد العقائد والايديولوجيات التي تتقسّم العالم ، عنينا اعتبار ما لا يمثل

(١٢) غير أن هناك بعض الاستثناءات الرائعة ، ومنها ما أشار اليه رايت في « Strengthening » وجينكز في « القانون المشترك » .

في الحقيقة سوى قناعة مبتورة مرتكزة على فهم خاص وذاتي للانسان والمجتمع في وقت معين من التاريخ ، اعتباره وكأنه حقيقي وعالمي . وبالفعل فان « فكرة النظام التي تهدي الفكر القانوني خاضعة هي نفسها لتصور للقيم والأوامر الخلقية والاجتماعية التي ليس فيها — داخل العلاقات الدولية خاصة — ما هو غير قابل للتغيّر » (١٣) . ويكمن أعمق تبدل شهده القانون الدولي المعاصر أول ما يكمن في تأليف المجتمع الذي هو مدعو لتنظيمه . وتخضع هذه الظروف المؤسسات لأزمة قد تكون لخلاصها إذا لم يكن بد من أن تنتج نظاماً شرعياً أكثر عالمية من الناحية الحقيقية . ولن تكون توليفة مختلف التطلّعات ممكنة إلا بفضل نوع من حسّ بالبرغماتية والنسبية . ولا بد من العثور على تسوية بين التسامح حيال جميع الثقافات وضرورة المحافظة على استقرار المؤسسات القائمة . ولا شك أن تغيير تفسير بعض مبادىء القانون أهم من تغيير مادته نفسها . ولا يقلل ذلك من أهمية العقبات المطلوب تخطّيها . وأهم العوامل — وهي نتائج طبيعية غالباً على كل حال — هي : الشكلية ، ومبدأ السيادة القومية التي لا بديل عنها ، واللامساواة الموضوعية للدول أمام القانون الدولي . ومن الملائم أن يضاف اليها العقبات التي تؤلفها فوارق التقاليد الثقافية .

وعاهة النظام المعاصر الاساسية هي على ما يبدو الشكلية التي فرضت نفسها خلال القرن التاسع عشر في أوروبا ، داخل منطقة ثقافية متناسقة ومستقرة نسبياً على الصعيد السياسي ، عن طريق المحافظة على توازن القوى. ولم تختفِ الشكلية — وهي سبيل استهانة وثقة زائفة — مع الحربين العالميتين . واتاحت أن يخلط بين مادة القانون وفهمه ، وان تحجب التباينات الجوهرية

---

(١٣) شارل فيسشر ، « نظريات وحقائق في القانون الدولي العام » ، باريس الطبعة الرابعة ، ١٩٧١ ، ٤٥٠ صفحة ، ص ١٧١ .

بين التنظيمات الشرعية وتطلعات عالم في حالة تغيّر . وإذا كانت ترغب في حماية الدول بتحديد صلاحياتها ، فقد اقتصرت على تنظيم اجراءات بشكل آلي بدل الاهتمام بالتطور الحقيقي للمجتمع . ولم يسبق قط أن حدّد حق الناس بنصه وروحه تحديداً حقيقياً في بُعد عالمي ولا في منظور تاريخي طويل الأمد . وهذا النقص في التحديد يزيد في صعوبة تكيّفه وتطوّره المرتجى . ولا ريب أن المعيار الشرعي سيكون ، بفعل طبيعته بالذات ، متأخراً دائماً عن الحدث ، لأنه يقنّن تجارب سابقة . إلا أن الثغرات التي اتّسعت خلال العقود الاخيرة لا يمكن سدّها عن طريق مسيرة الاعداد القانوني التقليدية . وسينبغي بالتأكيد أن يُعمد إلى مبادىء أعم وأبهم مستقاة من خلقية الشعوب . وقد يعاني من ذلك استقرار النظام . ومع ذلك فان هذا الاهتمام المشروع لا يسمح بإبعاد الآجال إلى ما لا نهاية ، لأن أجواء التوتر عنيفة منذ أمد . وإذ كفّ القانون الدولي عن أن يكون حق الناس ليصبح حق الدول ، فانه غدا يحمي النظام أكثر مما يحمي الانسان ، ويهتم بالتقيد بالقاعدة بدل التقيد بالعدل . ويبدو أن القانونيين قد أهملوا وهم يبحثون عن نموذج منطقي أمراً بديهياً ، عنينا أن القانون الدولي هو كذلك نتاج مواقف عقلية وتصرّفات عاطفية . وقد تلاشت بالتدريج شكلية القوانين والمذاهب ، وكذلك سياسة « الواقعية » المتشبثة بفكرة السيادة القومية ، أمام ظاهرة اجتماعية معاصرة ذات وزن كبير : التكافل والتضامن بين جميع الدول .

ويؤلف مبدأ السيادة القومية عقبة كؤوداً في طريق جعل القانون عالمياً . وإذ كان قد أبصر النور خلال التاريخ الأوروبي ، فانه لا يمكن بالطبع افراغه بشكل مباغت من مادته ، لكنه سيطرأ عليه حتماً بعض التحديدات . ولا ينبغي طبعاً اتباع طوباوية الذين يدّعون تنظيم العلاقات الدولية خارج سيادات الدول . ويعكس هذا الوهم النظري الظاهري بلا ريب حقيقة

ملموسة لا مراء فيها ، مثل نشر رموز انفعالية تتجاوب في الوجدان الفردي ، ولا سيما في أوقات الازمة ، أكثر من تجاوب الشعور الغامض جداً بالتضامن الدولي . ومظاهر هذا الوهم مختلفة بالطبع بحسب البلاد والثقافات ، لكن أول رد فعل عاطفي في البلاد التي استقلت حديثاً بالذات يتأكد غالباً — وبشكل عنيف أحياناً — في اطار « الامة ». وفوق هذا فان المجتمع الدولي مجتمع دول قادرة بالتحديد على العيش والنمو ، لأن أعضاءه مقتنعون فيما بينهم بأن عليهم التقيد ببعض الموجبات .

ويبقى النظام التعددي الناجم عن نظرة سياسية لا قانونية إلى العلاقات أمراً واقعاً . غير أن الذي فُرض على الغرب هو مفهوم السيادة الاطلاقي ، المرآة المحطمة للصراعات التي قادتها الدول في ماض تاريخي بعيد تقريباً . وأصبحت الدولة غاية بحد ذاتها . وبني النظام الشرعي تبعاً لما قرره من بيدهم الحكم ، واجاد المذهب الوضعي بناء الكون من عوالم تفصل بينها القواطع بفعل ارادة القوة والطموح المركنتيلي . واجتُثّت الجذور الخلقية ،وانكفأ المثل الأعلى الاخلاقي أمام الحاجة السياسية . واقام مبدأ السيادة الحصرية مصحوباً بهاجس التوازن السياسي العلاقات الدولية على قواعد لا تقيم للخلق وزناً تقريباً . وقدّمت القوة بدلاً من القانون ، والقدرة لا العدالة ، أصول الدبلوماسية السياسية . وكانت النزعة إلى فصل حق الناس عن الانصاف العالمي بجعله بصورة حصرية نظاماً وضعياً متين التركيب قد نشطت بصورة خاصة خلال الحقبة الممتدة من الحلم الامبريالي الأوروبي إلى مرحلة ازالة الاستعمار . وفي الوقت الحاضر نشط وعي بأن واجبات الدول ازدادت بأسرع مما ازدادت حقوقها في المجتمع الدولي الحديث الذي لا يمكن أن يبقى إلا بالتعاون . ولم تخلق بعد بالطبع تلك الانسانية القانونية التي تضع في نظام الافضليات احترام الانسان قبل احترام السيادة القومية . والهدف الوحيد من هذا التذكير العاجل هو الاشارة إلى أنه إذا كانت السيادات

القومية دعائم العلاقات الدولية ، فانها تشكّل في الوقت نفسه عقبة كأداء في طريق عالمية حق الناس .

وكل فرد ، مزوداً كان بالنيات الحسنة أو السيئة ، بالعنف أو الضعف ، بالتطلّع أو التناقض ، يتمتّع بملكة لا تتلف للتمييز بين العادل والجائر . وتنشط هذه القدرة الذاتية تطوير النظام القانوني . ويُعدّ الانسان ، بشكل فردي أو جماعي ، معايير أخلاقية جديدة من غير أن يبتدعها في الحقيقة ، ولكن عن طريق تحديد مضمون المعايير القديمة بدقة . ورغم تماثلها في طريقة الاستيحاء ، فانها تتباين في مظهرها ، متأثرة بالظروف الخارجية الموضوعية أو الذاتية . وهكذا فان الثقافة التقليدية والدين والايديولوجية ، وكذلك المستوى المادي لكل مجتمع ، تنتج معاني خاصة مميّزة إلى درجة انها توهم بتناقضات قاطعة . فالقيم الخلقية المقبولة الآن في الغرب مثلاً ما كان يمكن أن تكون كذلك منذ قرن (١٤) . وبالعكس ، أمكن أن تبدو القوانين الاصلية للحضارات الخارجة عن الحضارة الأوروبية بالنسبة إلى الملاحظة السطحية عاجزة عن التطور بسرعة . ومع ذلك فإنها ما تزال تدعم مفهوماً متّسقاً للانسان والزمرة والعالم (١٥) . فمن المناسب إذن الحكم بملاءمة الافكار الاخلاقية وصلاح المؤسسات القانونية من منظور النسبية ، لأن دلالتها الحقيقية صادرة عن البنى الذهنية التقليدية والظروف المادية المحسوسة . ومن جهة أخرح فان جميع التصورات عن الفرد والمجتمع قابلة للنقد ، لأنها ذاتية ونسبية ما دامت من صنع الانسان . ويمكن أن تبدو

---

(١٤) نسجل على سبيل التوضيح المعروف تماماً أن الاحكام الجزائية في كثير من الدول الأوروبية كانت تنص حتى القرن التاسع عشر على اشكال للتعذيب والتمثيل .

(١٥) ستون ، « القانون الانساني » ، ص ٣٥١؛ وهو يقدر أنها لا يمكن أن تبقى على المستوى الدولي .

جميعها منطقية ، كل منها داخل نظامها ، لكنها بالمقابل متناقضة فيما بينها. وازدادت الصعوبة في استخراج مثل أعلى مشترك عن العدل والمبادىء الاخلاقية المعمّمة بفعل عجز الافراد عن أن يعثروا على الكائن الانساني العالمي في أي شخص كان . والمصلحة الشخصية ، ثم المصلحة القومية تحرك الاذهان أكثر مما تحركها آلام الناس المصورة في المجرّد .

والخلافات المؤسسية التي يبدو أنها تتنوّع إلى ما لا نهاية تبعاً للظروف الآنية ، أوضح ولا ريب من التوافقات الوثيقة وأكثر شكلية بالتأكيد مما هي جوهرية . وقد لوحظ وجود نوع من التماثل في المفاهيم الاخلاقية والشرعية النابعة من مصدر أوحد هو الانسان ، في جميع الحضارات وكل العهود ، عن طريق الابحاث الحديثة في القانون المقارن . غير أن نقل التطلّعات الانسانية إلى القانون الوضعي ربما لبّس التماثل بين القناعات الخلقية وزاد من حدة التناقضات الموضوعية . وفي الحالة السياسية للعالم الراهن ، تطرح المعضلات من خلال بُعدٍ جديد . فتحرر الاراضي التي كانت في حوزة المستعمر يخلق طموحاتٍ قومية واختلالات أقليمية . والخلاف الواسع في مستويات حياة الشعوب يجرّ مطالبات عنيفة بالحقوق ونزاعات على المصالح . وتتمثّل الصلاحية عبر المفاهيم الاصيلة بالفعل أو عبر الايديولوجيات المستعارة ، مما يزيد في صعوبة ارساء نهج معياري يتمتع بالسلطة والمصداقية العالميتين اللازمتين . وفي مقابل ذلك فان المعادلة بين الحاجات ، ومجرد الحس السليم ، اللذين يدفعان الدول إلى الاحتفاظ بالمؤسسات التي تبدو لهم صالحة ، يزيدان في خلق الفوضى والبلبلة . غير أنه لا يمكن أن ينشأ مجتمع قائم على العواطف إلا ببطء . وتزداد التباينات مع تطور أفضل تزامناً لحق الناس ، بفضل تعاون الدول والتسهيلات التقنية في التبادل والتواصل . ولسوف تعارض خصائص كل شعب على ما يبدو بالفعل قيام توحّد كامل في النظرات إلى العالم .

والحقبة المعاصرة – حقبة التغيّر الذي يبدو أعمق مما هو بالفعل – ذات أهمية خاصة لأنها تتيح لكل رعية من رعايا القانون الدولي فرصة التعبير عن رأيه . إلا أن الانتقال إلى العالمية الحقيقية ليس ميسوراً إلا بشرطين . الأول أن على الكيانات السياسية المشتركة حديثاً في عملية اعداد القوانين ألاّ تجد ذريعة لرفض البنى القائمة أو معارضتها بشكل منظّم . والثاني أن الغرب الليبرالي المتمركز حول العرقية والماركسية ذات النزعة الحصرية مدعوان للكفّ عن تخيّل الحضارات الفاعلة والحكم عليها حسب الصورة التي يتصورانها عن أنفسهما . ويعود إليهما أن يكتشفا الفرق ويتقبّلاه دون أن ينادیا بالويل والثبور أو يحاولا التبسيط ليعكسا عن الحضارات الاخرى تصوراً مشوّهاً . ومنظمة الامم المتحدة تقدّم على رغم ما تعانيه من ضعف ، اطاراً مادياً مشجعاً على مثل هذه الخطوة .

فالمؤسسة تسهم بشكل واسع أولاً ، بفضل تفريعاتها المتخصصة على تدعيم التضامن الدولي ، ناسجة شبكة علاقات قانونية تتجاوز السياق السياسي القانوني البحت لتشمل الميادين الاقتصادية والتقنية والاجتماعية والثقافية . وإذ تسهّل مشاركة قسم أكبر من الانسانية في تقدّم الحضارة ، فانها تهيء الفرصة للشعوب لأن تعي بشكل أفضل أنها تشارك في التضامن العالمي . ومن جهة أخرى فان الامم المتحدة تظلّ تجسّد فكرة ما عن الحق والخالق ، حتى وهي تبدو أحياناً في أزمة ، بل على شفا الافلاس . والهجمات التي هي عرضة لها تسمح كذلك باستفسار يمكن أن يقود إلى إعداد مبادىء أعمّ وأشمل ، بفضل نقل مفاهيم سياسية وأخلاقية جديدة ، فيما وراء التجريبية المتناقضة أحياناً والفوضى الظاهرة حالياً . والانسانية قادرة لأول مرة في تاريخها على إقامة حوار يبلغ حدود الكوكب الارضي . وسوف يثير التبادل تداخلاً أكبر فأكبر بين القيم . وحق الناس واقع حالياً تحت تأثير التفكّك. فمن ناحية يتأكد أن النظام القانوني الذي هو في سبيله إلى التكوّن البدائي

جداً وفنيّ جداً وحرّ جداً لينصّ على قواعد مرسّخة . ويتخذ مبادىء عمله كيفما اتّفق ، تحت ضغط الظروف : حالات امر واقع أو قناعات ايديولوجية أو حسابات سياسية . ويعالج أكثر الامور إلحاحاً بأدوات لاتسمح له ببلوغ العالمية . وهناك في المقابل القانون بمظهره القديم ، وهو يطمع في أن يكون جازماً ، بينما يعتمد على الصورة الجامدة لمجتمع زال من الوجود.

وقد فرض مبدأ السيادة القومية المطلقة مفهومٌ شكلي ضيق جداً ومنظور لتنظيم العلاقات الدولية سياسي بصورة حصرية ، ودفعا نتيجة لذلك بعض الدول إلى أن تطمع في الافلات من كل موجب ، وكأن الاستقلال والسيادة قد حرّراها من كل هيمنة خارجية . ويتمكن « قانون الأقوى » من فرض نفسه حين لا يكون فوق الدول اية سلطة متمتعة بنفوذ عام حقيقي . وحين تغدو القوة هي المعيار الرئيسي ، تصبح مسلّمة المساواة في السيادة بالذات تجريداً ، بل كذبة تتيح للدول اتّباع سياسة مخالفة للروح الاخلاقي للنظام الذي تنتسب اليه شكلاً . ولا ريب أن في وسع سياسة قائمة على توازن القوى أن تؤمن السلام والاستقرار . غير أن المنظور من الضيق بحيث لا يؤلف مفهوماً دائماً للقانون الدولي ، ولا سيما أن أي حد خلقي لا يقوم حاجزاً في وجه إستخدام القوة . وإذا لم يكن بدّ من أن يفرض النظام من يستفيدون منه أكبر الفوائد ، فان تطبيقية المنهج تصبح مهددة . ولا يدوم الخضوع للشرعية على المدى الطويل . الا اذا بدت المعايير الإلزامية للرعايا مطابقة للعدل والاعتدال .

ومن المناسب التذكير تبعاً لنظام الافكار هذا بالطريقة التي تمّ بها فرض حق الناس على العالم وبالوجه الغريب الذي انتحله في نظر الشعوب المستعمَرة في القرن التاسع عشر . ومبادىء المساواة ، واحترام حقوق الانسان ، والسلام التي تمكنت من الهيمنة تدريجياً خلال القرن التاسع عشر ، في إطار أوروبا الغربية المحدّد ، كانت نتيجة خدعة كبرى على مستوى

العالم الذي وقع ضحية العنف الاستعماري . وفيما كانت الامبرياليات الغربية تستولي على أراض شاسعة ، كان تيار من الافكار السمحة يدعم بحق المبدأ القائل بأن حماية الانسان ضمانة لحسن سير حق الناس وشرط للاستقرار الدولي . إلا أن هذا المفهوم العقدي نفسه كان يساند وثائق الاستعمار ويعترف بصلاح المعاهدات غير المتكافئة التي كرست استخدام القوة في العلاقات الدولية .

وعلاوة على أن النظام الشرعي فرض من خارج على شعوب كانت بمجموعها ضحايا له أكثر مما كانت مستفيدة منه ، فإن شكل تصويره جعل الرضى الحقيقي به أعسر . وكان قانونيو أوروبا المؤمنة بالمذهب الوضعي قد استولوا على القانون العام الذي جفّفوه ووقفوا نموّه بالعقلنة . وكان يفترض أن يكفي نفسه بنفسه بفضل ملكة الابداع التشريعي التي كان يتمتع بها ممثّلو الدبلوماسية العالمية الرئيسيون . وقد طُبّق على مجتمعات متباينة ثقافياً ظلّت فيها اعتبارات الخلق الاسمى والعدل الجماعي ركائز الحياة الاجتماعية الاساسية . وخلق الغرب خلقية زائفة مخصّصة لتسويغ تصرّفاته في وقت لاحق . واتسع المجال الجغرافي لحق الناس ، لكنه ظل متراكباً بدلاً من أن يستقبل في بعض المناطق التي حافظت على قناعاتها العميقة وبعض من مؤسساتها الفعلية . والنسخة المعدّلة تعديلاً طفيفاً عن مجموعة القوانين والمبادىء الشكلية المفروضة على مجتمعات كانت دعامة النظام القانوني الرئيسية — الدولة — غائبة عنها ، خلقت اختلالات عميقة ، محدثة انشعاباً ليس رأبه بالقريب . وبالفعل فان الدول الخارجة من الاستعمار تعاني غالباً نقصاً في القانونيين الاكفياء الذين لم يقطعوا روابطهم بثقافتهم القومية ، أو في الحكماء المتشبّعين بالحضارة التقليدية والمدركين لتنظيم العلاقات الدولية . أضف إلى ذلك أن القهر حال أولاً دون التمثّل الحقيقي ، محدثاً أحياناً تشدّداً متزايداً في الممارسات القائمة ، في حين أن الاستقلال وما تلاه

من رغبة في المساهمة في العلاقات الدولية أرغما فيما بعد على الرضى المتعجّل الخالي من التسويات بالمؤسسات والنظم المعمول بها .

ولا يمكن أن ينتظر اذن في الوقت الحاضر من المجتمعات — الدول الصادرة عن الاستعمار التي يكبر دورها على المسرح الدولي أن تسهم اسهاماً مادياً في تفسير عبارات حق الناس واعادة صياغتها . والتشويش العقدي الذي تغرق فيه هذه الدول يشكّل عقبة في طريق جعل القانون عالمياً . ولا يمكن أن يحسب حساب التمثّل العاجل والاستقبال المتفهّم للعناصر الخارجية . ويصعب رفض معايير تسمح رغم عيوبها بالمشاركة في الحياة الدولية . والمعارضة في المقابل سهلة حتى من غير حيازة عقيدة منطقية بديلة. ويسعى رد الفعل الانفعالي للحلول محل التفكير العقلاني حين تكون المعضلات المطلوب حلّها متعدّدة وفائقة الحدّ . وفي هذه الظروف تتعرض التباينات لخطر التفاقم ، والثغرات لخطر الاتّساع .

وهناك عثرة أخرى في طريق جعل القانون الدولي عالمياً تتمثّل في الفروق الموضوعية بين الثقافات ، وبالتالي بين المفاهيم القانونية . ويطالعنا أكثر الاحيان في الادب الغربي (١٦) أن العالم ينقسم إلى ثلاث أسر قانونية كبيرة — أوروبية كلها — هي : الاسرة الرومانية — الجرمانية ، والاسرة الاشتراكية — الصادرة عن الاولى على كل حال — والاسرة الأنغلوسكسونية ذات « القانون العرفي » ، التي أخصبت ، كل على طريقتها ، بعض الأنظمة الخارجية الهامشية التي قد لا تمثّل غير بقايا عابرة من لأقمبة كاملة . والقضية قضية نظرة عرقية بالتأكيد إلى الوضع . فالمذهب المؤمن بالدولية ، سواء كان طبيعي النزعة أو وضعيّها ، ظل مقتنعاً بعالمية القانون على الرغم من غياب التساوق الثقافي . والسبب في ذلك بالنسبة إلى الاتجاه الأول ادعاؤه

---

(١٦) دافيد ، « الانظمة الكبرى » ص ٢٧ — ٢٨ مثلا ، وكذلك ستون ، « القيدنون الانساني » .

– بحق ، على الرغم من خلطه بين جوهر الخُلُق ومظهره – بأن ادراك الفضائل الاساسية والحسّ الفطري بالعدل مشتركان بين جميع الافراد ، مهما تكن تقاليدهم الحضارية . وأما الوضعيون فانهم لا يهتمّون بالاختلافات الثقافية ، لأن القانون ينحصر في رأيهم في اجراء تقني وتقرير للوقائع يرفضان كل جانب ذاتي .

ولا ريب أن موقفاً من الشك المتطرف يَعتبر صالحاً ما يبدو كذلك لكل شعب من الشعوب ، ويسلّم بكل تصوّر من التصوّرات المحلية أو القومية ، قد يكون خطراً لأنه يقوّض دعائم المنظمة الدولية ، في حين أن النظام العالمي في عصر الذرة شرط على ما يبدو لبقاء الانسانية . ويدور السؤال مع ذلك عما إذا كانت الرغبة في فرض نظام أوحد وعام على الشعوب التي تتباين فلسفاتها وحاجاتها وأهدافها أمراً واقعياً (١٧) . والتسوية الصعب ايجادها تصلّب المواقف أحياناً وتساهم بدورها في جعل الطرق إلى عالمية القانون أوعر ، لأنه من غير الممكن المحافظة على الزامية نظام أعدته حضارة واحدة تؤلف العالم ، حتّى وإن كانت هذه الحضارة مستمرة في أن تكون أرقى الحضارات مادياً . والامتداد الشكلي لمجموعة القوانين التي تنظم في الوقت الحاضر عدداً كبيراً من الايديولوجيات المتنوعة ، والانظمة الإقتصادية ، والقناعات الدينية والقيم التقليدية يمكن بالتأكيد أن تجرّ إلى « ذبول » في محتوى القانون يسهم في اضعافه بدلاً من جعله عالمياً . والتنوع الثقافي يشكّل في الواقع عقبة كؤوداً يمكن المحيد عنها شرط عدم الرغبة في استخدام أدوات قديمة في نظام سيرورة جعلته التغييرات مختلفاً . فالجهد يجب أن ينصبّ إذن على مستوى المسعى الفكري الاجمالي .

وبالاجمال فان القانون والخُلُق هما على الصعيد الدولي فريدان ومتعددا

---

(١٧) رايت ، « Strengthening » ص ١٠٠ ، وهو يذكر بأن تشرشل كان قد اقترح انشاء « مجالس » قارية لأوروبا وأميركا وآسيا على التوالي ، مجالس من شأنها أن تشكل مجموعات دول توحد بينها ثقافة ومعضلات متشابهة .

الاشكال في آن : فريدان لأنهما صادران عن الانسان . ومتعددان لأنهما يعكسان تطلّعات خاصة مصحوبة بمواقف مادية بارزة عبر منشور الذهنيات. وليست هذه الطبيعة المزدوجة متناقضة ، لأنها معبر عنها عند مستويين مختلفين . والعقيدة قادرة على تعداد بعض المبادىء الغامضة والعامة نوعاً ما لتكون مقبولة عالمياً : الانصاف ، والسلام مع العدل ، واحترام الانسان من خلال تناغم الزمرة ، والمقاربة المتزايدة بين مستويات الرخاء والاطمئنان الماديين لجميع الناس ، على سبيل المثال . ولا يمكن أن تحدّد سبل الانجاز وانماط التطبيق في المجرّد ، بل ينبغي اكتشافها عند منابع الثقافة .والمطالبة المطلقة العنان المنصبة على الحقائق العملية تعبّر بالمقابل عن أفكار على درجة كبيرة من الجمود لا يمكن معها أن تكون عالمية . وتؤدي ولادتها التلقائية إلى تشويهات في تركيبها أحياناً .

والمنتدى الذي تقدمه الجمعية العامة للامم المتحدة صاخب محتدم كثير الفوضى فلا يسمح حقاً باكتشاف المعايير الخاصة بكل ثقافة والمشتركة بين مجموع الحضارة الانسانية . وكثيراً ما يتغلّب تناقض المصالح الآنية على تجلّيات الوجدان العام الذائعة . وفوق ذلك فان ثنائية العالم السياسية — أو عواقبها — لا تشجع على اكتشاف المواد الملائمة لبناء نظام أخلاقي وقانوني يتوافق مع طرز المعضلات الجديدة التي برزت في المجتمع الدولي .

وعمل المذهب القانوني على ادراك التغييرات الهامة الحاصلة في العالم ودراستها وتوجيهها ، سالكاً مع ذلك أقنية حق الناس التقليدي . فقد أورثت أوروبا القرن التاسع عشر المجتمع العالمي المعاصر بخاصة دعامة تفكيرها النظري . وها هوذا الاطار الموروث يتصدّع . ومع هذا يخشى القانونيون الابتعاد عنه . وان تكوينهم ومسعاهم الذهني ليدفعانهم إلى نقل شكل التفكير المطبق في القانون الداخلي إلى النظام الدولي . مع أن قسماً كبيراً من الذهنيات التي يتألف منها الكوكب الارضي يرى أن فكرة « الحق » تتجاوز فكرة

القاعدة القانونية ، لكنها ترتبط وتندمج في سياق مثل أعلى خلقي ، شخصي وجماعي . وحتّى في الغرب فان اعتبارات وراء قانونية تشرّبها الرأي العام تحاول أن تشق طريقها أكثر فأكثر إلى داخل حق الناس التقليدي. ويُطرح الصراع بعبارات معروفة : هل ينبغي محاولة ضمانة سيادة القانون بالنصوص أم بالخُلُق ؟ وفي الحالة الأولى تتمكن الدول دائماً من إيجاد البنود والتفسيرات التي تتوافق وطموحاتهم ، وهناك في الافتراض الثاني خطر الانتهاء إلى تعداد صيغ ذات ظاهر شمولي عالمي تسعى إلى المساوقة في المجرّد بين مصالح ومواقف متناقضة .

وفقدان الثقة الذي يعاني منه القانون الدولي مردّه إلى أنه لا يؤدي إلى القناعة الاجماعية . وكان من جهة عاجزاً لأسباب تاريخية عن أخذ التنوعات الثقافية بعين الاعتبار ، وهكذا فان النسغ لا يتصاعد من جميع الجذور التي ينبغي أن تمدّه بالغذاء . وكان من نتيجة هذا أن خنق المذهبان العقلاني والوضعي النهج الذي لم يتمكن من امتصاص التأثيرات الجديدة . والحق أن « الحاجة إلى انعاش القانون بحقنه باللاعقلاني » (١٨) متأتية من الحاجة للعودة إلى الحقيقة الانسانية .

والعقبات في طريق جعل القانون الدولي عالمياً كثيرة وخطيرة ولا ريب. غير أن التردد والمواربة ليسا جائزين . وينبغي أن تدرس التكيّفات بسرعة وتتمّ بالتدريج حين يكون هناك حرص على تلافي التغييرات المباغتة .وتتحول القواعد الاجتماعية وتتقولب تبعاً للدافع الذي أنجبها والذي يعود دائماً في التحليل الاخير إلى العدل . والمجتمع الدولي في طريقه إلى أن يصبح حقيقة سياسية لا مراء فيها ، لكن توافق قانونه بعيد عن أن يكون فعلياً . وقد

(١٨) ميشال فيليه ، مقدمة « أبعاد القانون الدينية »، وبخاصة ما قدمه القديس توما الاكويني، باريس ١٩٧٣ ، ٥٠٧ صفحات .

أثبتت التجربة ألاّ وجود لأي خيار حقيقي . ومن مصلحة الدول والناس إدخال أفكار جديدة وتجارب غريبة في الجسم القانوني الذي ينبغي أن يعبّر في المستقبل عن تضامن الدول وتعاونها المتزايد . وقد انتهت حقبة « اللامبالاة » الوادعة التي كان المذهب الوضعي يتحلّى بها . وقد سبق للبواعث التي تتجاوز مجرد ارادة الدول أن اكتسبت ملاءمتها للنظام الشرعي المقبل . وربما كنا أقرب مما نتصوّر عموماً من الزمن الذي ستتكون فيه أسس المجتمع الدولي عن طريق صيغ جديدة لأخلاقية عالمية ، بدلاً من تكوّنها عن طريق القوة . وقد تعدّد التسلسل التراتبي وتنوّع ، وكذلك تعدّدت وتنوعت سبل السياسة . فالقوة العسكرية لا تمثّل إلا وسيلة من وسائل الضغط . فنفوذ القوى المتوسطة أو الثانوية يكبر عن طريق المفاوضة الحاذقة والدعاية الماهرة ، وتسهم هذه القوى في تشكيل نهج دولي أفضل تكيّفاً مع الوضع المعاصر (١٩) ولا بد من تطابق ثورة روحية حقيقية وعقلية عامة منشّطة مع وضع سياسي جديد . وبقاء الانسانية يستوجب أن تتكيّف القناعات والايديولوجيات على الدوام مع الواقع المتغيّر .

وينبغي أن يكون الصبر والتسامح المتبادل المرشدين الوحيدين . وإذ يُعمد إلى الرضى بالقواعد القائمة وإلى تحسين تلك التي يبدو اعدادها ملحّاً ، فانه من المناسب في الوقت نفسه البحث بسرعة ، دون جزم أو واقعية مزيفة ، عن المظاهر الخلقية والشرعية التي أفرزتها مختلف الثقافات والحضارات في أثناء تاريخها . ولا ريب أنه يمكن على هذا أن يدفع بعدد من الافكار التي تعتبر أساسية . فلا يخلط مثلاً بين الأمن الدولي ومجرد احترام النظام القائم . وهكذا ينكر القانون قدره الاول . وكذلك يصبح مبدأ المساواة بين الدول عرضة للاتهام من جديد . وتوكيد المساواة توكيداً

---

(١٩) انظر مثلا عرض ستانلي هوفمان العظيم ، « غوليفر الاخرق » ، باريس ١٩٧١ ، ٦٣٥ صفحة .

شكلياً بحتاً يتّخذ مظهر الخداع في مجتمع أفضل اندماجاً . وتطالب أكثر البلدان حرماناً بعدم المساواة في الديون وبنظام تفاضلي في وجه اللامساواة الحقيقية . وقد تمّت عملية ترتيب القانون الدولي التي ما تزال جدّ متواضعة، في وقت مبكر جداً على ما يظهر . وهناك تنازع في شأن النظام القانوني الحالي الذي يدعي نشوء حقوق وواجبات عن أوضاع ثابتة بطريقة فعلية حقاً ، فارضاً بهذا شروطاً في مصلحة القوى التي أقامت النهج .

وتتخذ المعارضة غير الدقيقة للنظام القانوني الدولي في نظرنا طابعاً انكفائياً مماثلاً لما يبدو من رجعية الالحاح على ابقاء النهج الوضعي القائم بأي ثمن . والانعزالية التي هي شكل مكشوف من أشكال العدوانية القومية ليست واقعية . وأما النزعة الدولية المجردة التي تنظر إلى خلق مجتمع من جميع الناس لا وجود فيه للدول ، بل ضد الدول ، فانها لم تكن لتمثل يوماً أكثر من نذر ، لكنه نذر لا يجدي فتيلاً . وفي المقابل فان العالمية قمينة وحدها بأن تعطي ، بتأثير الفعل ورد الفعل على المستويات الاقليمية والعالمية ، حق الناس بُعده الحديث حقاً ، بقبولها بما يقدّمه كل أحد من قيم مشروعة على أنه مظهر جزئي من الثقافة الانسانية بمجملها .

وقد بُلغ النظام القانوني العالمي تخميناً من الوجهة الشكلية . وكان من سرعة المسيرة أن احتوت تيارات مختلفة لم تتمكن من الظهور وان كانت لا تزال كامنة . وينبغي الكشف عنها قَبْلياً بالبحث العلمي والاستنباط العقلاني ، بدلاً من انتظار التحقق من صحتها بَعْدياً عند وقوع الاحداث. والحركية هي الضامن لنهج عالمي فعلي . ويخضع تطور حق الناس في الحالة الحاضرة لرغبة الدول في مواجهة عملية تنسيق بين قيمها المتبادلة لإنشاء نهج مشترك . وعليها من أجل ذلك أن تبقى منفتحة على عدد من المواقف يمكن تعدادها بصورة سريعة :

- الاعتدال الذي يعني المحافظة على القناعة الخاصة من غير تصلّب عقدي زائف ،.
- التسامح حيال العقائد المخالفة لعقيدة الدولة أو التي ليس لها بها دراية كافية .
- الأمانة على الارث القومي ، وكذلك على الالتزامات المعقودة مع الخارج ، في رضى حقيقي بالمساواة .
- الانسانية التي تستدعي أن يتمتع كل انسان باحترام غيره حقوقه وكرامته ، مع قبوله في موازاة ذلك بأن وضع الفرد قابل للتنوع بتنوع التقاليد الثقافية .

ويقودنا هذا إلى المبدأ الاساسي الاخير الذي يتوّجها جميعاً تقريباً : روح النسبية والمقاربة التجريبية الذي يستتبع البحث عن قيم خلقية وقانونية ذات طابع عام وعالمي .

« السبيل » الاسلامي

لقد اخترنا أن نعرض احدى الفلسفات الاجتماعية التي طبعت تاريخ الانسانية وما تزال توجّه سلوك ملايين الافراد ، دون أن نحاول تناول القانون الاسلامي بكلّيته أو بحاضره الآني . ومكننا التحليل الاجمالي ، لا الوضعي ، من وصف نظام وكل ما يرشح منه من رموز وقناعات وتطلعات وافتراضات . وكان ينبغي مبدئياً أن يمثّل « القانون » الاسلامي بمصادره الاصلية والشكلية الباعث الأوحد على المواقف التي يتّخذها المسلمون . وكان صعباً إذن أن نتلافى من جهة بعض المعالجات الغريبة عن البحث في تاريخ القانون ، وضرورياً أن نتراجع من جهة ثانية مسافة طويلة

كيلا تخف حدة نظرنا بتأثير المعايير الفعلية التي كان من الممكن أن تخفي الافكار الجوهرية لنظام قانوني ولفلسفة وجود . وكان من حسنات هذه النظرة أن أبرزت استمرارية القانون الاسلامي وتساوقه حتّى حين أصيب تطوّره الطويل بأول انقطاع على يد تقنين المعايير في القرن العاشر الميلادي ، ثم بنوع من الجمود الناتج عن تقهقر الاسلام السياسي والثقافي منذ القرنين الرابع عشر والخامس عشر (الميلاديين) .

وتسمح ديمومة القناعة الدينية بالتشديد على صلاح الاسلام للزمن الراهن عن طريق أمثلة مستقاة من الحقبة المعاصرة ومن الماضي . وقد احتفظنا من القانون الاسلامي بما اعتبرناه ثابتاً لا يتحوّل ، لا بوصفه قواعد ابتدعها أو استنتجها الفقهاء ، وإنما بوصفه تعبيراً عن إجراء روحي مرتبط بحضارة خاصة . وجوهر القانون وهبته الارادة الالهية . فهو من هذه الناحية ، وبصورة عامة جداً ، مثالي وثابت . وهكذا اهتمّ التفكير القانوني الاسلامي بالمحافظة على النظام المجتمعي أكثر من اهتمامه ببناء مجتمع . وراح يتطور مع نموّ المجتمع واكسبه مظهره الذمي مراناً كبيراً . ولم يعمل المظهر القانوني على عكس صورة عن الواقع بالتطابق مع الاحداث ، بل كان مفروضاً فيه على العكس أن يوجهها بوصفه علماً نظرياً مرتبطاً بجوهر القانون — الوحي — وخاضعاً له ، كما أن الاغصان جزء من الشجرة . وقد كان من الممكن أن تتلافى الواقعية العملية الممارسةُ في حدود الاطر التي فرضها نظام أسمى اقتصار القانون على مثل أعلى مجرد أو على نمط سلوك لا يمكن بلوغه (٢٠). وباختصار ، بدا لنا أن روح القانون الاسلامي أصلح لبحثنا من طريقة تطبيقه .

---

(٢٠) خلافاً لما يدعيه دافيد ، « الانظمة الكبرى »،ص ١٥ وما بعدها ، الذي تعتبر آراؤه عن القانون الاسلامي بصورة عامة تكراراً لمقولات قديمة .

والديانات على درجة كبيرة من التباين بحيث لا يمكن المخاطرة (٢١) بتوقع تأثيرها في تطور القانون الدولي . وغياب المراتب الكهنوتية والمفارقة الالهية المطلقة يكسبان الاسلام على ما يبدو ميزات استثنائية . وبالفعل فانه لم يقم قط تواطؤ بين الكنيسة والدولة اللتين كان من الممكن أن تكونا عونين أو خصمين لتوءمنا تفوّقهما على التوالي برغم أنف القانون . هذا من جهة ؛ ومن جهة ثانية فانه لما لم يُعرّف الله الناس على ذاته بل عرّفهم شريعته ؛ فان جوهر الحضارة الاسلامية كان القانون لا اللاهوت . وقد شكّل القانون العلم الاساسي للنظام الاجتماعي وقالبه . ولم يكن يوماً تنظيماً لما هو كائن . بل تذكيراً بما يجب أن يكون ، ولا كان صورة عن المجتمع ، بل منارة تهدي المسؤولين إلى كيفية التقرير ، والقضاة إلى كيفية الحكم ، والافراد إلى كيفية التصرّف . وهذه الاشارة إلى « شبه الممكن » تنشّط الإرادة وتهدي الفكر إلى ادراك عالم متعدد لكنه متجانس متناغم . ولا يزال القانون على هذا يحدّد إلى مدى كبير الخيارات السياسية المعاصرة ، حتى حين يضطر للجوء إلى الدفاع غير البارع أحياناً عن الدين .

ويبرز الاسلام بمجمله مجدّداً من خلال مظهره التقليدي في النقاش الدائر حول مختلف مفاهيم الانسانية في المستقبل . وتعتمد حركيته على استقامة المسلمين طوال القرون وعلى محاولة لردّ الاعتبار تاريخياً إلى المجتمع الإسلامي.

ولادراك القانون الاسلامي في جوهره ينبغي أن يصاحب عرض المبادىء بحث حول المجتمع في تطور ظروفه الموضوعية . فالمحيط يفرز بالفعل مجلى النظم حتى حين يكون جوهر القانون جاهزاً . وفوق هذا يوضح التاريخ ، على الرغم من تقلّباته ومن أخطاء البشر ، الطريقة التي صاغ بها تطبيق

---

(٢١) كما يفعل بقليل من التوفيق رينيه كاسان ، « الديانات وحقوق الانسان » ، في « Amicorum Discipulorumque Liber »المجلد الرابع ، ص ٩٧ – ١٠٤ .

القانون المجتمع ، ويتيح كذلك الحكم مسبقاً على قابلية النظام للتطبيق في المستقبل . فلقد عملنا إذن كموؤرخين دون أن نسعى مع ذلك بالفعل إلى إعادة تشكيل حقيقة وقائعية صارمة ، مفضلين صورة مهزوزة لا تخفي تعقّد الظواهر الثلاث ، الدينية والاجتماعية والثقافية مجتمعة . وتوغّلنا بعيداً في التاريخ وتعمّقنا قدر الامكان في تحليل المعطى الاجمالي لا بقصد محاربة أكثر الافكار المسبقة رواجاً وحسب ، بل لنكافح إلى جانب ذلك الفكرة — الراسخة على ما يظهر في الروئية المادية الضيقة للعالم المعاصر — التي توهم بأنه لم يكن من الحضارات الخارجة عن الثقافة اليهودية—المسيحية ، والاسلام منها ، إلا أن سلكت مجرى الامور التاريخي دون أن تكون قادرة على خلق بواعث على المدى البعيد . وبدا لنا أنه لا غنى عن تحطيم حاجز قائم بين مختلف الابحاث فرضته التعقّلية الغربية ، حاجز يحول دون القيام بأي توليف ، وبالتالي دون كل روئية موضوعية .

ولم يكن وارداً بالتأكيد أن نعيد تصوير تاريخ حافل بالاحداث ، خصب ومتنوّع بنقوله الثقافية ، أصيل في قدرته على التجديد ، وباختصار ، تاريخ حضارة عرفت تجلّيات متنوّعة أقصى تنوّع على أرضية متّسقة ومتماسكة . وربما كان ينبغي الحديث بالصور . فامتداد الاسلام السياسي كان شبيهاً بحفل أسهم نارية . فما أن انبثق بشكل مفاجىء حتى راح ينمو وينتشر . وفي اللحظة التي كان يختفي فيها المشهد رويداً رويداً ، كان يتبعه آخر ، منطلقاً على ما يبدو من لا شيء ، فوق نقطة خارجة عن مركز اللوحة وقريبة من خلفيتها في آن . والوصف بالتفصيل الكامل صعب ومشؤوم ، لأنه يفرغ الموضوع من أصالته الحقيقية التي كانت التنوع في التساوق والانسجام . والتقديم الاجمالي وحده معجز .

وهناك كذلك صورة — إلا أنها محسوسة — توضح المنجزات الثقافية للاسلام . فمنذ انشاء المسجد الذي أقامه النبي في المدينة وحدّد حدوده

بالقصب وسقف جزءاً منه بسعف النخل ، حتّى انشاء الجامع الاموي الفخم في دمشق ، كانت المسافة المقطوعة كبيرة جداً ، ومع ذلك فانه لم يكن قد انقضى قرن من الزمن تقريباً (٢٢) . والاسلام اقترض ولا ريب ، لكنه عرف كيف يحقّق بفضل روحه التوفيقي بشكل أساسي بناءً يحمل طابعه . فجميع بنائه الثقافي قائم على التكافل والتوفيق : مصادفة ، واكتشاف وتقبّل ، وتمثّل ، وتنمية وتطوير . وقد أضاف اليه الدين تلويناً خاصاً به ، صادراً عن شعور بالسمو والانسجام ، كما أنه صادر عن نوع من الوحدة في الاستلهام . وكانت مساهمة العالم الاسلامي الثقافية ضخمة . ولا تزال دراسة تأثير الحضارة الاسلامية المباشر والخاص في انبعاث فكرة الحق خلال القرن الثالث عشر في أوروبا تنتظر من يقوم بها .

ويمكن أخيراً تصوّر صورة أخرى – وهي أقل الصور طرافة – لوصف انتشار الدين المستمر تذكر بنقطة زيت تتفشى فوق خريطة جغرافية تبعاً لأقل الممرات مقاومة ، أي باتجاه الجنوب . ويتمّ النفاذ بالمثابرة الهادئة والعناد البطيء اللذين يوحي بهما الشعور بامتلاك الحقيقة .

ولا شك أبداً في أن بعض الاشكال التي عرفها الاسلام تاريخياً قد انقرضت . ولا يفكر انسان في الحقيقة بالمطالبة بالعودة إلى عهد العظمة الاسلامية ، إذ ينبغي تجنب الخلط بين ما هو جوهر وما كانت عليه مختلف أشكال الوجود للثقافة الاسلامية . فلم يجمد تاريخ الاسلامي الثقافي بغتة في نهاية الحقبة « الكلاسيكية » العربية – الاسلامية التي ما كانت العصور التالية لتكون سوى ذيول سطحية لها . فهذه النظرة المغلوطة – والجائرة – الرائجة

---

(٢٢) انظر جاك ريسلر ، « الحضارة العربية »، باريس ١٩٦٢، ٢٤٨ صفحة ، ص ١٤٧ وما بعدها ، واندريه ميكيل، « الاسلام وحضارته من القرن السابع إلى القرن العشرين » ، باريس ١٩٦٨ ، ٥٧٢ صفحة ، ص ٧٩ وما بعدها .

في الأدب الغربي لا تسمح برؤية حقيقية إلى حيوية المبادىء الاسلامية في المجتمع المعاصر .

ويبقى القانون الاسلامي في أيامنا أحد الانظمة القانونية الكبرى ، إذ أنه ينظم العلاقات بين حوالي سبعمائة مليون نسمة ، ويُستلهم لانشاء القواعد الدستورية في عدة بلدان . وتكبح القناعة الدينية جماح الوسط الاجتماعي برمته . والتصوّر الذي يفرضه التنزيل ماثل بشكل خاص في الجماهير الشعبية التي تزداد أهميتها السياسية في موازاة تطوّر بعض الصيغ الديمقراطية . فكل حركة من الحركات يشتدّ تلوّنها بالدين بازدياد نفاذها إلى الجماهير . فهذه الجماهير تقدّم الانفعالات بالنظام الاجتماعي والتعابير عنه ، كما تقدم في كثير من الاحيان مادّته بالذات . ويشكّل الدين عنصراً حيوياً مؤثراً في العلاقات بين الافراد ، والزمر ، والامم ، تزداد فعاليته تدريجاً على ما يبدو . وتؤكد الظاهرة وتدعم قابلية القانون الاسلامي للتطبيق ، وتسهم في الوقت نفسه في مرونته ومطاوعته .

وتسعى النزعات الاصلاحية المعاصرة وراء تعبير عن ايديولوجية دنيوية حديثة منخرطة في الدين ، بامكانها حسب آراء سياسية حديثة في القالب الذي صاغته الشريعة المنزلة . فالاسلام دين حي وديناميٍ يحاول إيجاد مجلى لقوته الداخلية للاشتراك في الحياة الدولية المعاصرة . وفي وسع مساهمته أن تكون جوهرية ، لا لأنه يملك فقط تجربة عمرها أربعة عشر قرناً في العلاقات بين الشعوب ، بل لأنه ينقل كذلك رؤية أخلاقية للغاية عن القانون الدولي ، معتبراً أن الانسان في التحليل الاخير رعية من رعايا النظام وهدف أخير من أهدافه . ولم تنفك فضائله الروحية عن الظهور في نمو مجتمع المؤمنين التاريخي وما تزال تثقل على الجو الفكري للعالم الاسلامي المعاصر . ويفوت الذكاءَ الغربي في أغلب الاحيان أن يقدّر الدور الذي قامت به القناعة التي عمرها قرون في بعض ردود الفعل الصادرة عن الرأي العام وفي القرارات السياسية

الصادرة عن الدول الاسلامية . وبدا أن شكلاً من أشكال العلمانية أخذ ينتصر في بعض البلدان الاسلامية التي تواجه مشكلات التنمية الاقتصادية البارزة جداً . ويبقى من الخطأ التصور بأن المسلمين يتهيأون لبناء مجتمع على أساس المبادىء المعلمنة ، ليبرالية كانت أو اشتراكية ، منفصلة عن الاعراف الروحية والمبادىء الخلقية التقليدية . ولا يمكن أن يُقصى الدين إلى مستوى الوجدان الفردي وحده (٢٣) . وينبغي على كل حال أن يغتبط بذلك ، سواء بالنسبة إلى الاسلام أو بالنسبة إلى العالم .

بحث اجمالي

لا يكفي تحليل حق الناس بالطريقة التي تعتمد المقارنة والمنطق والانطلاق من المسلّمات . فالشكلية تعرض لخطر اخفاء روح الانظمة الحقيقي . وقلّما يهمّ ابراز المعايير التي تُطبق تطبيقاً حقيقياً في العلاقات بين الأفراد والدول ، وفاقاً للفكرة الوضعية التي تدّعي بأن فعالية هذه العلاقات الملحوظة هي وحدها التي تضفي عليها طابع الالزام . وعلى المرء أخيراً أن يعدل عن الانتخاب – الذي يسمح ولا شك بايضاح المادة – بين بعض العناوين الكبرى التي تؤلف أهمّ مجالات القانون القابلة للتطبيق على العلاقات الدولية : السلام والحرب ، والعلاقات الاقتصادية أو الدبلوماسية ، وحقوق الانسان مثلاً . ويفضّل على العكس التصدّي للبحث من منظور ضبط اجمالي بدلاً من التفكير في التفصيل .

والعرض الوصفي يمكن أن يصبح من خلال هذه الرؤية ابداعياً إذا ابرز بفعل احتكاك الآراء القيم المرتبطة بخلُق مشترك بين أبناء الانسانية ،

---

(٢٣) انظر على العكس « النظرية العالمية الثالثة » التي اقترحها الرئيس القذافي .

في إطار ما يمكن تسميته « القانون الطبيعي للعصر الذري » . والواقع أن تقديم عناصر نظام خلقي وقانوني يمكن أن يكون لها مكان في إطار مختلف الايديولوجيات الحديثة يبدو عمل الصياغة أكثر مما هو عمل العقيدة المحدّدة ، شرط أن يكون العرض مع ذلك إجمالياً بما يكفي لجعل العبارات المستخدمة تحتفظ بمغزى خاص .

وقد حاولنا عرض المبادىء الاخلاقية والمسلّمات المجردة التي يُستند اليها في تنظيم المجتمع الاسلامي بأكثر ما فيه من عمومية ، لابراز بعض القيم التي لا تقتصر على المساهمة في تكوين ايديولوجية بل تشارك كذلك في توجيه السلوكات الفردية وبناء المؤسسات العامة . وحتى حين يربط الاسلام ربطاً وثيقاً بين الروحي والدنيوي فانه قبل كل شيء دين ، وقد اعتبر كذلك فيما مضى لطابعه المطلق ، وبوصفه انعكاساً في الوقت نفسه لمثل أعلى يتأرجح بين المرجوّ والواقع . وعُرضت بعض المقدّمات وبعض الدوافع الحالية إلى العمل لشرح وقائع التاريخ وما يساور المجتمع الاسلامي المعاصر من قلق . فقد استقينا إذن من المنابع الاصلية دون أن نهتم للانتقادات التي توجهها الدراسة ذات الطابع الوضعي . ووضعنا الاشياء بعضها بازاء بعض تاركين للقارىء تخمين التباينات المحتملة ، بدلاً من أن نسعى للتحديد الحرفي . وبدا مستحيلاً علينا ابراز قيمة القانون الاسلامي المندمج بالدين اندماجاً وثيقاً ، دون أن نعرض حداً أدنى من البديهيات عن الاسلام والثقافة التي انجبها . وإذ تحاشينا النظرة القانونية البحت واستنكفنا بالمقابل عن نقل الاستفسار إلى صعيد « لاهوتي » ، فقد نظرنا إلى الاسلام على أنه وحي إلهي ، وإلى المجتمع الاسلامي بما فيه من تعقّد وخاصية على أنه ظاهرة اجتماعية . والاسلام الذي طمحنا إلى الاحاطة به فيما وراء التحليل هو اسلام القناعات والتصرّفات . ويشكل في نهاية المطاف النواة غير المتحولة التي صمدت لصروف الدهر . ويدفع هذا الخيار أحياناً إلى تكرار الاقوال ، لكنه يساعد

على الاحاطة بالاسلام في بُعده الثقافي كما في ظروفه الموضوعية الآنية .

ولا مراء في أن هذا المنحى « علمي » ، لكنه قد يبدو لبعضهم أنه يقدم صورة تقليدية جداً عن الثقافة الاسلامية ، بل تقديراً « رجعياً » للقانون الاسلامي . غير أن النقاش الدائر حول طابع القانون « الجامد » يعني في الحقيقة جزأه « الفقهي » ، وبعبارة أخرى التفسير التلقائي للينابيع بدلاً من شرح مادة هذه الينابيع بالذات . وأما المشادّة الدائرة حول الفائدة من فتح « أبواب الجهد التأمّلي » فقد سبق لـ « الاصلاحيين » أن انتصروا فيها انتصاراً جزئياً . وجمهور المؤمنين مستعد للاقتناع في الحدود التي تبقى فيها الحياة الاجتماعية محكومة بنظم مستمدة من مفهوم للوجود اسلامي بشكل خاص . وعلى المصلحين ، حتى أولئك الذين تهدهدهم فكرة قومية ، أن يحفظوا على القانون الاسلامي صفة مجموعة الواجبات القابلة تماماً للتطبيق ، وإن كانت لا تزال مجمّلة ومقرّبة من المثل الاعلى . وأكثر المواقف انهزامية هو فقط الذي يقترح الارتباط بمؤخرة قاطرة الغرب العلماني في طريق قد يتكشف أنه مسدود . والقضية قضية حقيقة لا جدال فيها وقضية حظ كبير للعالم الاسلامي أن يصرّ جمهور المؤمنين على رفض فكرة استنباط القانون من الظواهر الملاحظة ، وان يلحّ بالعكس على أن يحدّد « الوحي » السلوك الواجب اتباعه .

وخلافاً لما تطالعنا به المنشورات الغربية في أكثر الاحيان ، فان عدم قابلية القانون الاسلامي للتحوّل لم تشكل جموداً تامّاً . وقد زوّده استقبال بعض المعايير الاجنبية المطابقة للمبادىء القرآنية في العدل والانصاف . كما زوّده الابداع التشريعي التلقائي بمرونة لا مراء فيها ، حتى قبل وقوع النظام الاسلامي تحت سيطرة النظم القانونية الغربية . ولم تنفك عوامل مختلفة محسوسة ، بديهية أو مفترضة ، عن التأثير في المسار الطبيعي للتطوّر القانوني . ولم يسبق قطّ أن جرّ انقسام المجتمع السياسي ، أو بروز دول

قومية أحياناً – فيما وراء الخلافات في الصياغة العائدة إلى الايديولوجية السياسية في أغلب الاحيان – إلى « اقليمية » قانونية . وباستثناء الجمهوريات الاسلامية الخاضعة للنظام السوفياتي بالطبع ، فانه لا جدال في رفعة شأن القانون الاسلامي الممزوج بشيء من التشريع الحديث وببعض التقاليد والعادات الاقليمية . ولا ينبغي السعي في هذا الصدد وراء تحليل القانون الاسلامي ، بل بالحري وراء اكتشاف ما يزود فيه الجماهير بنوع من الالهام والانضباط في اعتبار الروابط الروحية للمعايير الشكلية أكثر من الاهتمام بالمعايير نفسها ، لأجل تقديم تلك الروابط بكل ما فيها من غنى . ولا يمكن الحكم على المجتمع الاسلامي بمقاييس العلم السياسي الحديث ، بل على العكس من خلال الصورة التي يحتفظ بها عن ماضيه والتي يعكسها على المستقبل . ويخلق المناخ الديني مثاليّة حقيقية لأنه خضوع لنظام استعلائي . ويولّد في الوقت نفسه دينامية ، لأنه لا يعبّر عن المجتمع تبعاً لما هو عليه ، وإنما تبعاً لما يريد أن يكون .

وتتضمن فكرة « المقارنة » القانونية نفسها أن القانون قد فقد قيمته العالمية . وإما أن يكون الاجراء تنقيحاً للمحتوى الخاص بعدة قوانين ، وإما أن يكون بالعكس بحثاً عن مادة نظام قانوني أجنبي بذاتها . وقد سلكنا الطريق الثاني واضعين في حسابنا أن نكتشف ما يمكن أن تكون عليه الآراء المشتركة ، متجنّبين مع ذلك إرادة الكشف في كل قيمة من القيم الاسلامية عن معنى مطابق للحضارة الغربية . وبالفعل فانه لا يمكن ابراز المبادىء الخاصة المفيدة في تكييف حق الناس لمزيد من العالمية إلا بعرض ما تمثله هذه المبادىء في نتاجها الاشمل . وسيبدو احزم بالطبع أن يُقتصر لدى الخروج من النظام الغربي على مقابلة بين القوانين المدرجة في مجموعات ، لكن البحث يفتقر عندئذ إلى المنهجية . وقد تؤدي مقاربة منهجية جداً إلى البلبلة والاخطاء . ولا يهمّ تحليل النظم الوضعية بقدر ما يهمّ الاستفسار عن البنية

التي تفرزها . وتُتلافى التجاوزات التي يحدثها كل جهد في سبيل التعميم بابقاء النقاش داخل سياق اجتماعي . وهذا ضروري بشكل خاص بالنسبة إلى القانون الدولي الذي هو أكثر الانظمة القانونية بدائية والذي يواجه أشد الالحاح وألزمه لبلوغ بُعد عالمي .

ويعود الاسلام بصورة اجمالية إلى الظهور في العالم المعاصر بوصفه أحد الحلول للمشكلات التي يطرحها مصير الانسان والمجتمع . ويخلق التطور السياسي الداخلي للدول حلولاً وتغييرات خاصة . ولقد تأكد أن جميع الانتفاضات التي ساورت البلدان الاسلامية في عشرات السنين الاخيرة كانت اسلامية بصورة حقيقية ، مهما تكن صبغة الازياء التي ألبستها . ولا تزال هذه الحركات جادة في استلهام الماضي المجتمعي .

وإصالة النظام الاسلامي الاولى في مفهومه للانسان الاجتماعي الذي يعارض في آن الشيوعية التي تلاشي الفرد في [الجماعة ، والليبرالية التي تعادي بين الفرد والمجتمع . ويكفل التضامن بين أفراد المجتمع احترام حقوق الانسان داخل الزمرة (٢٤) وفي الخارج ، لأنه معتبر أحد رعايا القانون الدولي . ويضع الاسلام روحيته في مقابل المادية الوضعية التي تسلخ عن الانسان انسانيته ، حائلاً بذلك دون أن تصبح الدولة يوماً « الإله الآلة » الذي عرفه الغرب ، والذي تجهد الدول المزعوم أنها « اشتراكية » في فرضه (٢٥) . ويحول المعنى الجازم للمسؤولية الفردية — وهي أحد عوامل التحرر الهامّة — دون أن يتخلى الانسان عن شخصه للزمرة الفائقة القدرة .

---

(٢٤) دانيال مانيكس ، « تاريخ التعذيب » ، لندن ١٩٧٠ ، ١٧٤ صفحة . وهو يشير في ص ١٢٧ مثلا إلى أن العرب والاتراك لم يبتدعوا ، بالرغم مما اشاعته الامم المسيحية عن قسوتهم وفظاظتهم ، أي شكل من أشكال التعذيب .

(٢٥) انظر جان فرانسوا ريفيل ، « الاغراء الاستبدادي » ؛ باريس ١٩٧٦ ، ٣٧٢ صفحة .

ويوجّه الاخلاص أول ما يوجه لمُثُل الدين العليا لا للمؤسسات الحكومية . وترسيخ غايات الانسان المترفّعة عن الدنيا ينزع إلى إخضاع الدولة للقانون بدلاً من اخضاع الفرد للجهاز السياسي . وفي نظام فكري مماثل ينادي الاسلام على المستوى الدولي بالتعاون بين الشعوب أكثر مما ينادي بالاكتفاء الذاتي للامم وينادي مذهبه القانوني في اختصار : بالاستقامة ، والعالمية السلمية ، والواقعية ، والاعتدال ، وكلها فضائل متوافقة مع طبيعة الإنسان الروحية .

ولقد أفسد الاستعمار النظام القانوني الاسلامي التقليدي بدلاً من أن يُكامله . وعلى الرغم من الاستقلال فان القانون الاسلامي لم يتصالح بعدُ مع نفسه، ولا يزال يبحث عن تسوية بين الواقع المحسوس والمبادىء السامية. والمجتمع الاسلامي يرتجل الحلول لمعضلاته بدلاً من البحث عنها بشكل عقلاني في امكاناته الخاصة . وهو يسهم في التقاء الايديولوجيات المعاصرة ، لكنه ما يزال يردّ في أكثر الاحيان بالانفعال أو بالمرارة ، بالحماسة أو بالعنف . وتعني يقظة الاسلام حتى الآن البحث المشوش أكثر مما تعني تحديد طريقه . ولا ريب أن التنزيل يحمل قناعة لا تقنية قابلة للتطبيق على نزعة انسانية حديثة . وقد دأب الفكر الاسلامي خلال الحقبة الراهنة من عدم الاستقرار السياسي والصعوبات الاقتصادية والقلق الروحي على إثبات صلاح دينه أكثر من دأبه على شرح المضمون المادي لقانونه . إلا أن الاسلام بجوهره مستمر بالمطالبة بمصيره التقليدي . ولما كان مركز المبادلات والحوارات بين الثقافات ، فسوف يستعيد مصيره دون ريب إذا حكمنا عليه من خلال القدرة الخارقة التي أثبتها تاريخياً على التكيف والانبعاث .

وقد ظهر للمسلمين بشكل عفوي أنه لا يمكنهم بلوغ أهدافهم الدنيوية إلا بترسيخ قوتهم الروحية الباطنية . وكان التعبير الفوري إذن « ايديولوجياً » أكثر مما كان عملياً ، وزاد في صعوبة تقدير القانوني الذي يرى أن مصدر

القانون الدولي المقبل كامن في الاعمال لا في الآراء . مع أن الرمز المجرّد يخلق في أكثر الأحيان الايمان الخاص بالعمل الاجتماعي الذي يتولد عنه القانون فيما بعد . ومن الملائم الاشارة إلى أنه ، فيما وراء الشعارات التي تحرك الطاقات الشعبية ، ومعارضة عنيفة أحياناً للقانون القائم ، لا يقف الاسلام أبداً في وجه العالم ، ولا يسعى إلى تقويض الاستقرار الدولي . والاعتدال القرآني يأمر المؤمنين بذلك على كل حال : « ولا تفسدوا في الأرض بعد اصلاحها » (٢٦) .

وتبعاً لمنطق الامور فان التجلي المقبل لقانون اسلامي بالمعنى الحقيقي سيكون مُشرباً جزئياً بالمفاهيم الغربية ، لأن القانونيين المسلمين المتمرسين في الغالب بأشكال التفكير العقلاني يستخدمون الدعائم النظرية الموروثة من القانون الوضعي . ولا ينبغي بالتأكيد انتظار ظهور سريع لتوليفة تسوية ، لكن في وسع المسعى العقلي أن يسهم في تفاهم متبادل أفضل بالتقريب بين طرق التفكير . وأول نتيجة إيجابية للتساؤل الذي أعقب الاستقلال السياسي كانت توجيه الفكر نحو العمل . واستعاد الاسلام حيويته مهموزاً بالتناقض الظاهر بين سلطان التقليد السلفي ودواعي التغيير . وهاهوذا يؤكد ملاءمته بتفاؤل .

وقد حاولنا النفاذ إلى قلب الثقافة الاسلامية، مستندين بحجتنا إلى واقع مزدوج، هوأن الاسلام يقدّم من ناحية قواعد السلوك الاساسية إلى سبعمائة مليون انسان ، وان دخول الدول الاسلامية المجتمع الدولي من ناحية ثانية حديث جداً بحيث لم تتمكن بعد من تقديم كل نتاجها . ومن الممكن بالنسبة إلى العلاقات الدولية—وهذا ليس باليسر نفسه في سائر الدراسات والأبحاث— تحقيق تنسيق لتعاون حقيقي شرط أن يتعارف الشركاء قبلاً ويبرهنوا عن رغبة حقيقية في التفاهم . ولم تشجع أوروبا الاستعمارية مثل هذا الانفتاح

---

(٢٦) الاعراف /٥٦ . وانظر كذلك القصص /٧٧ والبقرة / ٢٠٥ – ٢٠٦ .

العقلي على عالم اسلامي كانت تسيطر عليه (٢٧) . وبالطبع ، لم تكن جميع الدوافع التي حدت إلى التحليل سيئة شريرة ، بل العكس هو الصحيح . غير أنه فيما عدا استثناءات نادرة – منها لويس ماسينيون مثلاً – كانت تلك الدوافع تخلو من انسانية حقيقية ،لأنها كانت من طرف واحد. وإذ كان الاستشراق الغربي واثقاً اكثر مما ينبغي من امتياز ثقافته المتفوقة مادياً فانه كثيراً ما حال ، عن وعي أو بغير وعي ، دون اقامة حوار حقيقي لاصدار تقدير ذي قيمة ، لاصدار حكم (٢٨) . وقد نتج عن موقفه الساعي إلى اعتبار كل قناعة غريبة عن ثقافته الخاصة متأخرة طبيعياً حرمان ومرارة ساهما في بُعد الشقة بين الآراء من الجهتين . أما نحن فاخترنا خطاً تفسيرياً مغايراً ، هو عرض الاشكالية بالطريقة التي كان من الممكن أن يعرضها بها مسلم . ولا ريب أن هذا الخيار خطر ، وقد يكون قابلاً للمعارضة ، لكننا فكرنا أن بحثنا سيعتاض عن ذلك بالموضوعية .

زمن التعديلات

هناك على الصعيد الشكلي البحت بنية مادية لنظام عالمي . ونملك فوق هذا مختلف العناصر التي تسمح بانشاء جسم قانوني ذي نتاج عالمي . ويحضّ الواقع السياسي المعاصر غير المستقرّ أســـاساً على التطور السريع لتـــلافي الثورة والبلبلة . وتتطلب التغييرات في التأليف وتوزيع القوى والتأثيرات

(٢٧) تنبغي الاشارة إلى أن الدغماتية الماركسية بدت أكثر انغلاقاً أيضاً . وقد توصل المعجم السوفياتي أن يجمع في بضعة سطور مخصصة لتعريف الاسلام كل الافتراءات والمغالطات الممكنة : « ... عداء حيال غير المؤمن ... دونية مرتبة النساء والتشريع في تعدد الزوجات هما الصفتان المميزتان للمذهب . والاسلام يبرر عدم المساواة الاجتماعية ويحرف الشعب عن النضال الثوري إلى ترقب لا غناء فيه للسعادة في عالم آخر منتظر » . روزنتال ويودين ، « معجم الفلسفة »، موسكو ١٩٦٧ ، ٤٩٤ صفحة ، ص ٢٢٣ . (مترجم) .

(٢٨) العروي ، « الايديولوجية العربية » ، ص ١٠ وما بعدها .

أسساً أوسع وأكثر تنوعاً لحق الناس . وينبغي أن يرغم هذا الامر الواقع القانونيين على تعديل منظورهم . فالمرونة تسمح بعدد من التغييرات ، في حين يقود الجمود إلى قلب الأوضاع . ويتمتع الحاضر الآني باستقرار وهمي ناتج عن عناصر سياسية أكثر مما هي خلقية . ومع ذلك يبدو مشجعاً . وبالفعل فانه في الوقت الذي نرى فيه التوازن الحالي توازن « ردع » ، يشيع الشبح الذري أخيراً جواً متجدداً وهو يثبت أن مصير الدول – الامم والحضارات رهن بمصير البشرية جمعاء . فالازمنة تبدو إذن مؤاتية لانشاء قانون عالمي جديد يكون نوعاً من مناغمة متصاعدة بين الانظمة القانونية أكثر مما هو قانون موحد يتجاوز حدود القوميات .

ولا تواجه الشعوب تنظيم المجتمع الدولي إلا من خلال منشور مفهومها الخاص للانسان والمجتمع . غير أن هوية الطبيعة الانسانية تميل على المبادىء الاساسية الكبرى إلى مجاوزة التنظيمات الخاصة بكل أمة أو ثقافة أو إيديولوجية . فهناك إذن ضمناً خُلُق « طبيعي » يشكل نظاماً تسلسلياً عقلانياً. وتنوع الاثباتات والتعابير القائم عند مستوى تطبيق ثانوي لا يعوق أبداً وجود هذا الخلق « الطبيعي » ، ولا يستتبع تناقضاً ولا عثرة . والواقع أنه « كثيراً ما يدرك البشر اختلافهم ادراكاً أفضل ، ويبقون في النهاية محافظين على ما هم ، حين يكونون قد وعوا تضامنهم من قبل وعياً شديداً (٢٩) ». وباختصار إذن ، فان عالمية القانون الدولي لن تكون بمثابة تراصّ البنيان ، بل ستكون تسامحاً وليونة وبرغماتية تعمل على تنظيم بشرية كما هي ، بكل توافقاتها وتناقضاتها وتعارضاتها وتطلعاتها . ولا يمكن أن يبقى حق الناس ما كان يمثله منذ القرن التاسع عشر – نظاماً شكلياً لا يكفي نفسه بنفسه – لأن النظام الاجتماعي العالمي ينجم عن التصوّرات الروحية التي تؤلف العالم.

---

(٢٩) جان لوسييه ، « التضامن » ، الدلالة الخلقية للصليب الاحمر ، نوشاتيل ، الطبعة الثانية ١٩٥٠ ، ١٣٣ صفحة ، ص ١١ .

ولن يكون النظام العالمي الجديد المراد انشاؤه اقتصادياً فقط ، بل قانونياً وثقافياً . وتناسي هذا البُعد الاخير معناه التعرض للاخفاق . وإذ اثار الغرب في الحقبة الحديثة حركة « التحديث » ، فقد فرض تفوّق المعايير الوضعية في عالم يسعى أكثر فأكثر إلى أن يكون دينامياً ويتطور إلى الوظيفي والموضوعي . ولا يقل أهمية أن ارضيات الثقافيات التقليدية قمينة بأن تلهم أكثر فأكثر على الدوام النظام القانوني الدولي الذي هو أكثر الأنظمة القانونية بدائية . ومهمة رجال الفكر في هذا السياق أن يبحثوا عن سبل الانسجام الممكنة . ويلزمهم كثير من السخاء والصبر ، ولا سيما إذا كانوا ملتزمين ومسؤولين في بلادهم ، ليكسروا طوق الرتابة اليومية ويضعوا جانباً الهاجس الآني الناجم عن المصالح القومية ، في بلد مشطور ايديولوجياً بين الشرق والغرب ، ومقسوم اقتصادياً بين الشمال والجنوب ، ومواجه بمجملة معضلات نقص غذائي ونقص في الطاقة والمواد الأولية . وعليهم أولاً أن يحدّدوا معاً اطاراً عملياً نفعياً من المعايير المقبولة عالمياً يمكن أن تقام داخله مسيرة اعداد قانون أكثر عالمية .

وليس ميسوراً بالطبع استخراجها كلها من الاحتمالات المادية . مع أن بعض المبادىء الاساسية في الانسانية والعدل والأمن يمكن تحديدها ، وأنماط تناغم يمكن توسيعها عن طريق بحث خلاف يدخل في حسابه القناعات الدينية ، والايديولوجيات ، والبواعث الخلقية ، وكذلك التنظيمات الدستورية وتنسيق المؤسسات العامة في شتى الثقافات المعاصرة (٣٠) . ولما كان تقدم العلم أسرع من تقدم العقليات ، فيجب توقع تأخر الآراء العامة عن متابعة البحث النظري . إلا أن في وسع العقيدة أن تعتمد أيضاً على الحقيقة وتستخدم التجربة وان تفهم الناس أن مصلحة الجميع ، في مجتمع أمم

(٣٠) ان الفائدة من مثل هذا البحث أمر من البداهة – نظرياً – بحيث نص عليه في المادة التاسعة من نظام محكمة العدل الدولية .

متعاونة ، تكمن في تحديد نظام قانوني منفتح أشد الانفتاح على العالمية وفي تطبيق هذا النظام .

إن تنوع الحضارات وتعارض المصالح والتطلع المشروع لجميع الشعوب إلى الموافقة على شعور بالعدل يعبر عنه بشتى الطرق لتجعل من الصعب انشاء نهج دولي « يعم العالم » ويكون على درجة من المرونة يقبل معها دون فكرة مسبقة جميع الشركاء ، ويكون في الوقت نفسه على درجة من الحزم تسمح له بتأمين النظام . غير أنه يمكن في الوقت الحاضر العثور على سبل من شأنها الاسهام في تثبيت سلطة حق الناس . وسيكون من الطوباوية بالطبع ، وبالتالي من غير المجدي اغفال أهمية العلاقات بين القانون والقوة . والمنافسة بين نفوذ الدول والايديولوجيات تمتدّ إلى تطوير القانون الذي تؤثر فيه بصورة سلبية والتشنجات ناشطة بالضرورة في عصرنا ، عصر التحولات .

وفي إمكاننا أن نشير بشيء من السرور المتواضع إلى أن تياراً من المذهب الحديث يحاول ادراك الظاهرة القانونية المندمجة بجوانب الحياة الاجتماعية الاخرى والتأمل الماورائي ، شاملاً مثلاً تعارض القوى العامة ، والمطالبة بالتنمية الاقتصادية ، والعلاقات بين القانون والعدل . ولا بدّ من تشجيع هذا المنحى الذي كان غائباً في السابق وتعميمه ، بغية أن تكف الدراسات الدولية الدائرة حول القانون عن تحليل جسم متحجّر ، وتنكب على دراسة نظام مفعم بالحيوية . ولسوف يتقدّم المذهب القانوني بقدر ما يكون مالكاً رؤية محددة عن واقع الامور الذي يطمح إلى تنظيمه . فهو لا يستطيع إذن ، على صعيد المنهجية على الاقل ، أن يغفل مراقبة البديهيات السامية ، كالقناعات الاخلاقية والتقاليد الثقافية .

ووجود المنظمات الدولية يقدّم اطاراً بارزاً يعبّر فيه عن الممارسات الجماعية للدول . ولا ريب أنها تساعد على تنمية أسرع لحق الناس ، أو تتيح لها على الاقل الفرصة . وها هي ذي الاتفاقات المتعددة الاطراف تتغلب بالتدريج

على العرف الذي هو عرضة للنزاع في كثير من الاحيان لأنه أعدّ بعيداً عن مشاركة الجميع. وعدد المعاهدات ذات الطابع الخاص الموقعة خلال العقدين الاخيرين قد يسمح باستخلاص نوع من وحدة في تطبيق القانون وانسجام في تفسيره . إلا أنه إذا نظر إلى هذه الظاهرة بمعزل عن غيرها لم يكن لها سوى نتاج محصور ووجود هش إذ عليها أن تواجه الايديولوجيات السياسية ومناورات الدول الأكثر قوة ونفوذاً وردود فعل الآراء العامة القومية الموجّهة في أغلب الاحيان .

وليست المسألة مسألة تبديل وتحوير في حق الناس ، فقد سبق أن كانت كذلك إلى حدود بعيدة . بل المسألة مسألة نقل حقيقة جديدة الى قلب المذهب عن طريق جهد عقلي خلاّق . فليس في مكنة القانونيين أن يكتفوا بعرض ممارسة الدول ، بل عليهم أن يستقوا من نظريات الانظمة القانونية وتجاربها ، الانظمة الخارجة عن نطاق الانظمة الأوروبية التي تتمتع من جهة ثانية بخبرة أطول وأكثر تنوّعاً . ولا ينبغي أن يبدوا هذه اللامبالاة المطمئنة حيال الحضارات الاجنبية . وقد لوحظ تغير في المنظور واهتمام حقيقي حيال الثقافات القليلة الشهرة في أهم مجالات البحث العقلي ، باستثناء مجال القانون (٣١) . ومن غير المعقول أن يفلت القانون من تعديل مماثل ، ولا سيما في الفرع الذي يدّعي أنه دولي . ولا يمكن أن يكون هذا الانفتاح للعالمية صنيع القانونيين وحدهم ، بل يتطلب منحى متعدد الثقافات متعدد الدراسات . وليس من العبث ، في الحدود التي يمكن أن يشكّل فيها استذكار السوابق التاريخية مثالاً ويخلق حافزاً ، الاشارة بعد تغيير ما يجب تغييره إلى أن « الثورة القانونية » الغربية في القرن الثالث عشر قد استفزّها البحث الدائر في الجامعات . وكان المذهب الذي أعدّ من خلالها يهدف إلى تنظيم العلاقات الجديدة الناجمة عن تجزؤ المسيحيين .

---

(٣١) جنكز « القانون المشترك » ص ٨٠ .

وإذ تجاوز جهد الجامعات المناطق والإقاليم فإنه سمح بعملية تكييف للقانون مع أوروبا جديدة متعددة القوميات . فهل يكون طوباوياً أن يطلب الجهد نفسه في أيامنا من الجامعات الّتي قد تتاح لها فرصة اعداد مذهب يتوافق مع مجتمعنا العالمي ؟ وعندئذ لا تقتصر عملية جعل حق الناس عالمياً على التأمل المثالي أو الفلسفة ، وإنما تتعداها إلى البحث العلمي مصحوباً بشيء من طيب القلب يسمح بالتواصل الحقيقي عن طريق الرضى بقيم الآخرين . وقد يمكّن هذا التمهيد من تشكيل تطوّر في الفكر الغربي الذي برّر توسعه عن طريق نشر الانجيل واحتفظ بتفكير دائم بالغطرسة العرقية مدعومة بتفوق حضارته المادية . وقد يمثل كذلك منعطفاً في الدغماتية الماركسية الّتي تستند إلى أحد أبغض أشكال « انتظار مجيء المسيح » الاشتراكي . وإذا لم يكن بد من أن يبقى المفكرون المعاصرون متعامين عن أمر بديهي مفاده أن هناك ثقافات أخرى ناشطة وتطالب بدور تقوم به في تنظيم العالم ، فانهم سيعجزون عن الاستجابة لتحدي عصرنا .

وقد حاولنا من جانبنا المتواضع أن نعرض انسانية الاسلام عن طريق تحليل مفهومه للانسان ، ومؤسساته السياسية ، وفلسفته الدولانية ، بالرجوع إلى العقيدة لشرح الوقائع ، وباستخدام التاريخ الاسلامي أحياناً لتوضيح النظريات . ونأمل ألا تكون محاولتنا قد ذهبت أدراج الرياح ، لأننا مقتنعون بأن في وسع العالم الاسلامي — من بين عوالم أخرى — أن يقدم مشاركة أساسية في تكوين المجتمع الدولي المرتقب . وبدلاً من أن نرجّع شكوى دانتي الانهزامية : « اوه ؛ أيتها الانسانية ؛ كم من عاصفة وداهية ، وكم من اعصار ينبغي أن تلمّ بك منذ أن غدوت وحشاً متعدّد الرؤوس » ، فاننا نعتقد أن « الانسانية » تغيّرت أبعاداً ، وأنها تسير حتماً نحو الاندماج . وعلى كل مسؤول حينئذ أن يُراجع ويطرح ثانيةً للبحث ، وإلى ما لا نهاية ، « فكرتَه عن الحضارة »وشعوره بالعالمية .

الفهرس

مؤسسة جوني وادلبي للطباعة والتجليد